KULIAH-KULIAH TASAWUF

JALALUDDIN RAKHMAT – NURCHOLISH MADJID
HUSEIN SHAHAB – AGUS EFFENDI – AHMAD TAFSIR
HASAN RAKHMAT – AFIF MUHAMMAD
MUHAMMAD AL-BAGIR – HAIDAR BAGIR

Editor: Sukardi

PUSTAKA HIDAYAH

KULIAH-KULIAH TASAWUF

Editor: Sukardi

Akhir-akhir ini, perhatian masyarakat terhadap kajian tasawuf di negeri kita tampak semakin marak. Semangat yang demikian tanpa dibarengi dengan pemahaman yang cukup tentang tasawuf dapat menjerumuskan seseorang ke dalam kehidupan asketisisme yang keliru, yang sama saja dengan menghindari tanggung jawab sosial sebagai seorang Muslim. Untuk itulah kiranya beberapa lembaga kajian keislaman sering kali menyelenggarakan rangkaian kuliah-kuliah singkat tentang tasawuf dengan tujuan ikut meluruskan pandangan yang keliru tentang sufisme.

Buku ini merupakan hasil transkrip dari rangkaian kuliah-kuliah tasawuf yang diselenggarakan oleh Yayasan Muthahhari selama rentang waktu tertentu. Ada perbedaan mendasar antara kajian-kajian tasawuf dalam buku ini dengan praktik-praktik tarekat yang cukup banyak tersebar di tanah air kita, yaitu bahwa yang disebut pertama lebih menekankan aspek tasawuf sebagai bagian dari hidup sehari-hari, bukan sekadar amalan-amalan atau ritus-ritus tertentu yang "ketat", walaupun keduanya sangat memperhatikan kualitas ruhaniah manusia sebagai "modal utama" dalam menempuh jalan sufi. Buku ini terdiri dari tiga kajian: kajian mazhab yang berisi definisi dan pengertian tasawuf, kajian tentang tokoh-tokoh tasawuf beserta ajaran-ajarannya, dan kajian amaliah tasawuf.

Buku ini diharapkan dapat menjadi pengganti kuliah-kuliah yang harus diikuti secara rutin, selain menyumbangkan secercah pemikiran lagi untuk memperkaya khazanah [illegible] tasawuf, sekaligus menyejukkan suasana di sekitar ki[illegible] terasa "gerah" oleh kemelut-kemelut duniawi belakang[illegible]

KULIAH-KULIAH
TASAWUF

JALALUDDIN RAKHMAT – NURCHOLISH MADJID
HUSEIN SHAHAB – AGUS EFFENDI – AHMAD TAFSIR
HASAN RAKHMAT – AFIF MUHAMMAD
MUHAMMAD AL-BAGIR – HAIDAR BAGIR

Editor: Sukardi

PUSTAKA HIDAYAH

Daftar isi

Daftar Isi

‘Kado’ Kecil Seorang Santri

Catatan Editor

Walaupun dilahirkan dari orangtua yang telah memeluk Islam, sementara saya sendiri selalu mencantumkan Islam dalam daftar identitas diri saya dan, insya Allah, menjalankan beberapa syariat Islam, namun saya merasa baru menjadi Muslim ketika bersama puluhan teman terlibat dalam pendidikan di tahun 90-an. Ketika seluruh peserta didik di pesantren tersebut diminta untuk mengajukan butir-butir ‘kode etik santri’, saya memembuat pilihan yang paling ringan agar dapat saya laksanakan. Waktu itu saya mengatakan, “Jangan menanyakan apa yang bisa diperoleh dari sebuah pesantren, tetapi tanyakanlah apa yang dapat kita berikan untuk pesantren.”

Karena pemberian itu bergantung pada kemampuan yang memberi, sebagai pelajar, saya berusaha ‘memberi’ seluruh keinginan hati untuk dapat diisi dengan berbagai ilmu, walaupun dari segi dana dan kemampuan menyerap ilmu, saya tertinggal jauh dari beberapa teman yang lain. Akan tetapi, bagi saya, itulah yang terbaik. Sampai sekarang, ‘kode etik’ itu masih selalu teringat dan sewaktu-waktu menagih saya. Saya memang harus memberikan sesuatu untuk sebuah syiar Islam; saya harus berkontribusi

untuk kemajuan Islam, tentu sebatas kemampuan saya.

Sering saya merasa 'iri' kepada mereka yang ternyata dapat memberikan seluruh dana, seluruh ilmu, bahkan seluruh dirinya, untuk kemajuan Islam di bumi ini. Tidak berlebihan bila dikatakan bahwa ini adalah sebuah kerinduan, yang saya tidak tahu, apakah saya akan sanggup menggapainya.

Sehubungan dengan itu, apa yang saya lakukan dengan kegiatan menyusun buku ini sebenarnya merupakan secuil keterlibatan, tepatnya sebuah pengharapan, semoga semua ini dapat dicatat sebagai bagian dari sumbangan saya—betapa pun kecilnya—terhadap Islam dan kaum Muslim.

Buku ini sebagian besar merupakan kumpulan hasil transkrip dari berbagai paket kuliah tasawuf yang dilaksanakan di Yayasan Muthahhari dalam rentang waktu tahun 1992-1998.

Saya merasa bangga ketika Penerbit Pustaka Hidayah berminat untuk menerbitkannya. Saya merasa lebih bangga lagi ketika Bapak K.H. Dr. Jalaluddin Rakhmat M.Sc., pimpinan Yayasan Muthahhari, mengizinkan paket kuliah tersebut dibukukan. Saya segera mentranskripnya dan menuliskan apa adanya, tanpa mengurangi apa yang disampaikan pembicara. Ucapan terima kasih saya sampaikan kepada tim penyunting Penerbit Pustaka Hidayah, yang dengan tekun menyunting buku ini menjadi lebih enak dibaca. Padahal, saya yakin, mereka menemukan banyak hambatan dalam penyempurnaannya—membahasakan kembali dari bahasa lisan ke bahasa tulisan.

Ada satu harapan pada diri saya kepada siapa saja yang membaca buku ini, khususnya para pakar tasawuf dan umumnya para ahli masalah keislaman, hendaknya tidak menilai penyusunan buku ini dari hasilnya atau dari apa yang telah tersaji dalam buku ini, tetapi hendaknya melihat upaya-upaya di balik semua ini. Sebab, sebelum menjadikan sebuah buku yang berada di tangan Anda ini, saya harus memilah dan memilih bahan-bahan yang berserakan dalam rentang waktu yang cukup lama; belum lagi

dihadapkan pada persoalan ketika mendengarkan kaset rekaman yang kerap tidak terdengar sehingga perlu diputar berulang-ulang. Namun, yang pasti, semua itu membahagiakan saya. Sebab, semua bahan yang tersaji di buku ini merupakan serangkaian paket kuliah dan ceramah yang semuanya dilaksanakan di Yayasan Muthahhari. Lebih kongkretnya, buku ini berisi ilmu yang pernah diberikan oleh Yayasan Muthahhari sebagai yayasan untuk pencerahan pemikiran Islam.

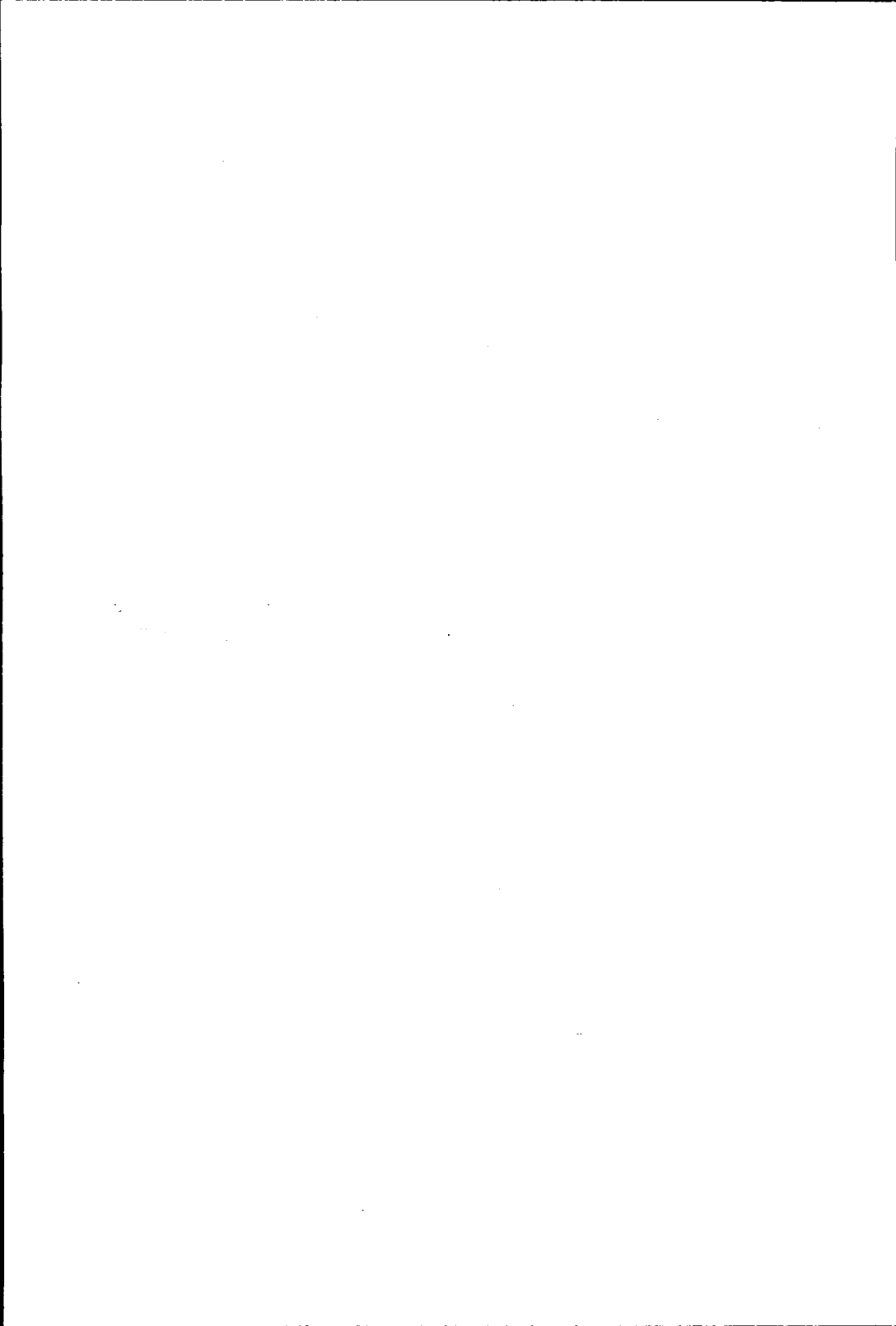
Baru sebatas inilah yang dapat saya berikan sebagai 'kado' dari saya sebagai salah seorang murid—kalau boleh menyebut demikian—kepada Yayasan Muthahhari yang telah berjasa membesarkan dan mendewasakan perilaku untuk menerima ilmu-ilmu Islam yang sangat bermanfaat bagi diri saya.

Semoga usaha ini mendapat ridha dari Allah SWT dan bermanfaat untuk kita semua. Amin.

Bandung, Juni 2000

Sukardi

Bab 1
Tasawuf dalam Kajian Mazhab

- Pengertian Tasawuf
  Oleh Ahmad Tafsir
- Tasawuf dalam Alquran dan Sunnah
  Oleh Jalaluddin Rakhmat
- Tasawuf dalam Perspektif Mazhab Etika
  Oleh Husein Shahab
- Tasawuf Sebagai Mazhab Epistemologi
  Oleh Agus Effendi
- Mazhab Tasawuf Perspektif Ahlul Bait
  Oleh Husein Shahab

Pengertian Tasawuf

Oleh Ahmad Tafsir

Kita akan membahas tasawuf dari segi definisi, pertumbuhan, faktor pendorong kemunculan, dan posisinya sebagai bagian dari epistemologi. Ada beberapa definisi tentang tasawuf. Tasawuf, antara lain, didefinisikan sebagai bukan gerak lahir dan bukan pengetahuan, tetapi kebajikan. Junayd al-Baghdâdî menyatakan bahwa tasawuf adalah menyerahkan diri Anda kepada Allah dan bukan kepada yang lain. Ada juga yang berpendapat bahwa tasawuf adalah makan sedikit demi mencari kedamaian dalam diri Allah dan menarik diri dari pergaulan umat ramai.

Kalau Anda terus membaca definisi-definisi tasawuf yang ada, Anda bisa terjebak pada satu pojok: tasawuf, kalau begitu, sama dengan zuhud; tasawuf berarti lapar. Ada yang mengatakan bahwa, agar Anda tidak cepat dimasuki setan, Anda harus mengosongkan perut sehingga mudah mengendalikan diri. Akan tetapi, ada juga orang yang secara berseloroh mengatakan, justru perut harus diisi penuh agar setan tidak bisa masuk. Ada yang menyimpulkan bahwa tasawuf pada intinya adalah zuhud. Tasawuf seolah-olah membenci dunia; seolah-olah hanya terkait dengan akhirat dan tidak dengan dunia; seolah-olah reaksinya pada dunia adalah ne-

gatif; dan seolah-olah mengharuskan hidup miskin. Akan tetapi, apakah tasawuf memang demikian? Tampaknya, kita harus berkunjung ke sarang para sufi. Sebab, belajar tasawuf dengan hanya mendengar saja sama artinya dengan tidak pernah belajar tasawuf; sama seperti halnya ketika Anda belajar naik sepeda hanya melalui ceramah orang saja. Anda diberi tahu bahwa cara menaiki sepeda adalah begini-begitu dan seterusnya, tetapi Anda belum pernah tahu naik sepeda itu seperti apa, karena Anda tidak pernah melakukannya.

Definisi-definisi di atas, kata Annemarie Schimmel, tidak akan menjelaskan tasawuf yang sebenarnya. Definisi-definisi tersebut hanya merupakan petunjuk saja. Dalam kenyataannya, tujuan tasawuf memang tidak akan dapat dipahami dan dijelaskan dengan persepsi apa pun, baik persepsi filosofis maupun persepsi lainnya. Tujuan tasawuf tidak akan dapat dipahami dan juga tidak dapat dijelaskan dengan cara apa pun. Hanya kearifan hati yang mampu memahami sebagian dari banyak seginya. Diperlukan suatu pengalaman ruhani yang tidak bergantung pada metode-metode indera ataupun pemikiran. Begitu seorang pencari memulai perjalanannya menuju kenyataan akhir, ia akan dibimbing oleh cahaya batin. Cahaya ini akan semakin terang ketika ia dapat membebaskan dirinya dari keterikatannya dengan dunia.

Timbulnya tasawuf dalam Islam bukan sesuatu yang aneh dan bahkan, menurut saya, "wajib". Kurang keislamannya bila seseorang tidak mengambil tasawuf—kira-kira demikian. Ternyata, Nabi kita, sebelum menjadi rasul pun, adalah seorang sufi. Beliau hidup sederhana, memikirkan kebenaran, merenungkan alam, dan bertapa. Lalu beliau mendapatkan pencerahan, mendapat *kasyf*. Rasulullah saw. adalah seorang *kâsyif*. Beliau dapat berbicara langsung dengan Allah. Di hadapan para wali, Rasulullah adalah rajanya para wali. Kalau orang datang kepada Rasul, beliau sudah tahu: orang ini jahat atau baik; orang ini banyak dosa atau salih. Mengapa Rasulullah saw. bisa begitu? Sebab, beliau sudah terlatih, se-

hingga segenap ilham dan firman Allah dapat beliau terima. Sementara itu, orang biasa, jangankan berbicara dengan Allah, bertemu dengan Rasulullah saw. dalam mimpi pun barangkali belum pernah.

Fazlur Rahman mengatakan bahwa permulaan gerakan sufi berhubungan dengan satu kelompok Muslim yang senang melakukan pertapaan. Mereka senang membaca Alquran dengan cara menangis. Mereka juga senang bercerita. Cerita-cerita mereka sangat mempengaruhi para pendengarnya. Mereka juga amat menyenangi spiritualisme tingkat tinggi. Akan tetapi, yang penting di sini adalah bahwa Nabi saw.—sebelum menjadi rasul maupun sesudahnya—adalah seorang sufi. Demikian juga halnya para sahabat beliau. Hanya saja, waktu itu belum dikenal yang namanya tasawuf. Urut-urutan *riyâdhah*-nya belum dikodifikasikan dan belum dibuat rumusan-rumusannya. Sementara itu, sekarang ini, tatkala tasawuf sudah menjadi berbagai tarekat, metode-metodenya sudah begitu teratur. Cara mengucapkannya, cara duduknya, jumlahnya, cara menarik nafasnya, cara mengeluarkan nafasnya, dan sebagainya sudah berkembang sekali. Di zaman Rasul dan para sahabat, tasawuf belum seperti sekarang. Namun, pada esensinya, mereka sama dengan para sufi zaman-zaman selanjutnya.

Sebetulnya, yang ada dalam kenyataan adalah tarekat. Sebab, tasawuf tidak bisa diamalkan. Orang yang ingin mengamalkan tasawuf biasanya lari ke tarekat. Banyak orang yang belum begitu paham tentang apa itu tasawuf dan apa itu tarekat. Konsekuensinya, kalau Anda ingin mengambil tasawuf, pasti Anda mengambil tarekat. Sebab, pengamalan tasawuf ada dalam berbagai tarekat—kalaupun bukan tarekat yang sudah mapan, maka tarekat Anda sendiri. Bila tasawuf hanya diartikan sebagai banyak berpuasa, tidak mau diajak korupsi, atau hanya diartikan sebagai suatu sikap keilmuan, orang memang tidak usah ikut tarekat atau tidak perlu mengambil salah satu bentuk tarekat. Akan tetapi, bila tasawuf sudah mencapai pengertian *riyâdhah* (latihan dengan menempuh

berbagai tingkatan tertentu), orang harus mengambil tarekat. Harus ada bentuknya, apa pun namanya—Qadariyyah, Naqsyabandiyyah, dan sebagainya. Keterangan ini penting bila Anda menghadapi anggapan orang bahwa tarekat atau tasawuf bukan ajaran Islam. Misalnya, bila ada orang yang menganggap bahwa tarekat atau tasawuf adalah bid'ah, Anda dapat mengatakan bahwa, sebelum menjadi rasul pun, Nabi Muhammad sudah menjadi seorang sufi. Para sahabat yang tinggal di Shuffah pun ternyata tidak diusir oleh Nabi saw. Bahkan, Nabi saw. meminta para sahabat lain untuk membantu memberi makan mereka.

Ajaran tawakal dalam Alquran mendorong timbulnya tasawuf yang bercirikan zuhud. Tawakal adalah penyerahan diri. Pentingnya pengalaman spiritual yang ditekankan dalam Alquran juga memberikan pengaruh bagi timbulnya tasawuf. Menurut Fazlur Rahman, kesadaran Nabi saw. bahwa beliau mulai menjadi nabi adalah kesadaran tentang pengalaman spiritual. Kalimat-kalimat ini tidak terlalu mudah dipahami. Nabi saw. benar-benar diperintah oleh Allah menjadi rasul tatkala beliau menyaksikan sesuatu melalui pengalaman-pengalaman spiritual. Jadi, kesadaran kerasulan justru dimulai dari pengalaman spiritual. Fazlur Rahman melihat ayat-ayat yang berisi hal-hal spiritual umumnya sebagai ayat-ayat yang diturunkan di Makkah. Sulit menjumpai ayat-ayat Madaniyah yang berisi pentingnya pengalaman-pengalaman spiritual. Menurut Rahman, kenyataan ini mengharuskan adanya dasar-dasar keyakinan dari dorongan pengalaman spiritual terlebih dulu yang kelak menjadi landasan bagi pembangunan umat Islam di Madinah.

Berkaitan dengan hal di atas, kita bisa membuat analogi. Kalau Anda mau jadi presiden atau ketua RW, misalnya, Anda tentu harus mempunyai landasan yang kuat untuk pekerjaan itu. Demikian juga halnya bila Anda ingin menjadi tentara sampai ke tingkat jenderal, misalnya. Anda perlu mempersiapkan landasan-landasannya yang bersifat spiritual, agar Anda kuat memikul tugas-tugas

ke-RW-an, apalagi tugas kepresidenan. Kalau tidak, Anda bisa oleng —kira-kira demikian. Pengalaman spiritual—termasuk sikap tawakal dan hidup sederhana—bermuara pada zuhud. Faktor paling dominan yang menyebabkan timbulnya gerakan tasawuf adalah adanya ajaran zuhud dalam Islam. Secara sederhana, zuhud berarti hidup sederhana.

Tatkala 'Utsmân terbunuh, muncul kekacauan. Sayyidina 'Alî harus bertikai dengan Thal<u>h</u>ah, Zubayr, dan 'Â'isyah. Sewaktu Sayyidina 'Alî harus menghadapi Mu'âwiyah, terjadilah permusuhan, peperangan, dan bahkan pembunuhan sesama Muslim. Banyak orang yang bingung harus berpihak ke mana. Lalu ada orang yang tidak mau terlibat dalam pertikaian itu. Mereka kemudian ber-*i'tizâl* (keluar): mengasingkan diri atau memisahkan diri dan tidak mau ikut campur. Mereka kemudian disebut sebagai kaum Mu'tazilah pertama. Sebab, kelak ada Mu'tazilah kedua, yakni aliran yang muncul karena perdebatan teologis antara Wâshil ibn 'Athâ' dan <u>H</u>asan al-Bashrî, gurunya. Jadi, ada Mu'tazilah yang lahir karena menghindari bentrokan politis dan ada Mu'tazilah yang lahir karena bentrokan pemikiran. Mereka minggir memperkuat kelompok zuhud itu. Belum dikenal waktu itu yang namanya tasawuf. Lalu, tatkala pemerintahan al-Khulafâ' ar-Râsyidûn sudah berakhir, pemerintahan dilanjutkan oleh Mu'âwiyah ibn Abû Sufyân. Pada waktu itu berkembang kemewahan hidup. Banyak orang salih yang tidak setuju dengan kehidupan glamor waktu itu. Mereka adalah orang-orang zuhud. Mereka lalu memisahkan diri dan mencari tempat yang sepi. Dari sinilah awal-mulanya tasawuf itu tumbuh.

Perkembangan tasawuf mempunyai makna yang khusus ketika muncul guru-guru sufi. Jadi, pada tahap pertama, berjalanlah tasawuf dalam arti zuhud dan ibadah-ibadah sunnah. Hal ini terjadi kira-kira sejak zaman Nabi saw. Lalu, pada tahap kedua, muncul guru-guru sufi yang sudah mencapai tingkatan tinggi. Mereka mengajarkan wirid dan tarekatnya. Sebelum Al-Ghazâlî pun, jenis-

jenis tarekat itu sudah ada. Lalu ada perkembangan sangat berarti di zaman Al-Ghazâlî yang berjalan cukup panjang. Pada masa ini, tasawuf sudah berbeda dari sebelumnya. Sebab, tasawuf sudah bercampur dengan filsafat.

Di kalangan orang Syi'ah, tradisi tasawuf kuat sekali, dibarengi dengan filsafat dan fikih ortodoks yang juga kuat. Pikiran Syi'ah memang agak ganjil. Fikih Syi'ah kadang-kadang tampak rasional dan kadang-kadang tampak kaku sekali. Filsafat mereka juga kadang-kadang rasional sekali dan kadang-kadang sudah bercampur dengan *'irfân* sehingga tidak tampak lagi ciri rasionalnya.

Sementara itu, yang saya saksikan selama ini di Indonesia, ketiga-tiganya saling terpisah. Jarang sekali, seorang ahli fikih adalah juga seorang filosof atau seorang sufi. Demikian juga sebaliknya. Padahal, warna tasawuf yang sudah dicampur dengan filsafat dan fikih sudah ada pada zaman Mullâ Shadrâ yang dimulai sejak Al-Ghazâlî. Pernah ada orang bertanya kepada saya: mungkinkah Syi'ah Iran masuk ke Indonesia? Dulu, di zaman Imam Khomeini, saya mengatakan, hal itu bisa mungkin dan bisa mustahil. Salah satu kemungkinannya disebabkan tarekat demikian kuat di Indonesia. Karena Syi'ah adalah tarekat, ia mungkin bisa masuk ke Indonesia tanpa orang harus menjadi Syi'ah. Akan tetapi, hal itu bisa juga mustahil kalau Syi'ah dilihat sebagai mazhab yang ekstrem secara politik. Sebab, watak orang Indonesia tidaklah ekstrem, tetapi damai. Jika Syi'ah Iran bisa berubah sifat ekstremnya menjadi moderat, besar kemungkinan watak Islam seperti itu akan tersebar luas di Indonesia, tanpa orang harus menjadi Syi'ah.

Dalam hal ini, saya harus mengatakan bahwa bagian-bagian keislaman dan keluasan bidang kajiannya memang terdapat di Syi'ah, bukan di Sunni. Agak berat sebetulnya mempertanggungjawabkan pernyataan ini, tetapi memang demikianlah kenyataannya. Mereka mempunyai kajian yang lebih luas ketimbang orang Sunni. Penggabungan antara filsafat yang rasional, tasawuf yang emosional, dan fikih yang ada di tengah-tengah, dilakukan oleh

Al-Ghazâlî yang Sunni. Namun, ternyata, pelanjutnya adalah orang Syi'ah semua. Mengapa orang-orang Sunni tidak tertarik? Mereka hanya mengatakan bahwa filsafat Islam sudah berakhir setelah Al-Ghazâlî. Akan tetapi, ada filsafat setelah Ibn Rusyd, dan itulah filsafat yang telah disintesiskan dengan tasawuf. Bagaimana bentuknya, masih merupakan masalah yang sulit dijawab. Hanya saja, sekalipun sedikit, saya dapat mengatakan bahwa gabungan filosof dan sufi tercermin dari orang yang senang berpikir, senang berzikir, dan juga senang berpuasa.

Tasawuf juga dapat dilihat sebagai mazhab epistimologi, yakni suatu cara atau tarekat dalam memperoleh pengetahuan tertentu. Sebagaimana kita ketahui, manusia perlu berpengetahuan, karena manusia lahir dan diciptakan membawa sifat ingin tahu. Untuk mengetahui banyak hal, manusia mempunyai tiga alat: indera, akal, dan hati. Indera mampu mengetahui hal-hal yang empiris. Akal dapat mengetahui objek yang abstrak. Hati dapat mengetahui hal-hal gaib yang sering disebut supralogis—abstrak tetapi masih logis. Yang empiris menghasilkan sains; yang abstrak menghasilkan filsafat; dan yang gaib atau supralogis menghasilkan mistik. Tasawuf termasuk dalam kelompok ketiga. Di dalamnya ada ilmu kebal dan sebagainya. Jadi, di sini, kita bisa melihat bahwa tasawuf adalah juga sebuah upaya untuk memperoleh pengetahuan.

Kalau orang ingin tahu pohon jeruk berbuah apa, ia tidak usah repot-repot berpikir: tanam saja pohon jeruk. Lalu, tunggu dua-tiga tahun, pasti akan tampak buahnya, yakni buah jeruk. Kalau orang ingin tahu mengapa jeruk berbuah jeruk, ia tidak usah menanamnya, tetapi perlu berpikir. Ini akan menghasilkan filsafat. Lalu, kalau orang ingin tahu siapa yang membuat jeruk, ia mesti melewati jalan ketiga: paradigma mistik atau tasawuf.

Dengan demikian, manusia mempunyai tiga "antena." *Pertama*, indera. Indera harus dilatih agar mampu memperoleh pengetahuan tingkat tinggi. Indera harus dibantu dengan metode sains

agar mampu menghasilkan sains yang berguna dan baik. *Kedua*, akal. Akal juga harus dilatih, jangan dirusak. Akal bisa dilatih dengan selalu berpikir agar mampu menghasilkan pemikiran yang logis tatkala manusia menyelesaikan masalah-masalah kehidupan. *Ketiga*, hati. Hati juga harus dilatih. Namun demikian, dalam kenyataannya, sekarang ada kekurangseimbangan di antara ketiga "antena" itu. Sains dan filsafat kita tinggi, tetapi pengetahuan tentang yang gaib acapkali rendah.

Salat sebenarnya mengandung tiga aspek ini. Ada aspek jasmani salat, yakni gerakan-gerakan salat. Ada aspek akal salat, yakni mengingat rukun-rukunnya. Ada aspek hati dalam salat, yakni menghadirkan hati di hadapan Allah atau Allah "hadir" di hadapan kita. Kesalahan kita sewaktu salat biasanya disebabkan tubuh dan pikiran kita diberi tugas, tetapi hati tidak diberi kerjaan. Oleh karena itu, kita perlu belajar tasawuf. Sebab, fikih memang hanya mengatur kedua aspek itu dan gerak lahiriah saja, sementara hati tidak diatur dan sering ke mana-mana. Ini bisa berakibat pada kepribadian orang yang salat itu. Ia mungkin mudah mengejek orang, gampang membid'ahkan orang, dan sebagainya.

Dalam kajian tasawuf, kalau hanya dua aspek di atas saja yang dikembangkan, kita akan pincang. Dengan demikian, seluruh potensi manusia harus dikembangkan secara lengkap dalam rangka mewujudkan pribadi Muslim yang paripurna. []

Tasawuf dalam Alquran dan Sunnah

Oleh Jalaluddin Rakhmat

Ada orang yang dengan segera mengatakan bahwa tasawuf tidak ada dalam Alquran dan Sunnah. Oleh karena itu, tasawuf adalah bid'ah. Memang benar, kita tidak akan menemukan satu kata *tashawwuf* pun dalam Alquran. Demikian pula halnya dalam Sunnah. Boleh jadi, tasawuf muncul kira-kira 50-60 tahun sesu-dah Rasulullah saw. meninggal dunia.

Pada zaman H̲asan al-Bashrî (zaman *tâbi'în*), ada salah seorang murid, yakni Abû al-H̲asan al-Fusandî, yang mengatakan bahwa tasawuf hari ini adalah nama tetapi tidak ada buktinya. Dulu, di zaman Rasulullah saw., tidak ada nama tasawuf, tetapi ada buktinya. Sementara sekarang tasawuf itu ada namanya, tetapi hakikatnya tidak ada. Pada masa awal sekali, menurut sebagian orang, yang dikenal di zaman Rasulullah saw. bukan istilah *tashawwuf*, tetapi beberapa istilah seperti *zuhd* atau *wara'*. Oleh karena itu, Imam Ah̲mad ibn H̲anbal menulis sebuah buku tentang tasawuf dalam kehidupan nabi, tetapi buku itu diberi nama *az-Zuhd*, kitab tentang zuhud.

Memang, kata tasawuf sampai sekarang masih diperdebatkan asal-usulnya. Ada yang mengatakan bahwa *tashawwuf* berasal dari

kata *shûf*, yang berarti bulu domba. Kabarnya Nabi saw. pernah bersabda, "Hendaknya kalian memakai baju bulu (wol) agar kalian mendapatkan manisnya iman dalam hati kalian."

Dulu, pakaian bulu Jazirah Arab adalah pakaian yang besar dan hanya dipakai di negeri-negeri yang sangat panas. Anda bisa membayangkan, di negeri yang sangat panas memakai baju berbulu. Lalu ada riwayat bahwa Nabi saw. memerintahkan orang untuk memakai baju bulu agar bisa mendapatkan manisnya iman dalam hati. Sebab, orang yang memakai baju yang sangat menyenangkan dan mengenakkan biasanya sering lupa pada dirinya sendiri dan Tuhannya. Hadis ini barangkali tidak relevan di sini. Sebab, kalau kita memakai baju wol, berarti kita orang kaya. Jadi, tidak cukup meyakinkan bahwa bila seseorang memakai baju wol, ia akan bisa mendapatkan manisnya iman di dalam hatinya. Kemudian ditambahkanlah pada kata *shûf* itu huruf *yâ' nisbah*, sehingga menjadi *shûfî*. *Shûfî* (sufi) dinisbatkan kepada orang-orang yang memakai baju dari bahan bulu domba. Dari kata inilah, katanya, lahir kata *tashawwuf* (tasawuf) yang berarti memakai baju berbulu (wol). Begitulah menurut suatu riwayat. Sekali lagi, ini masih menjadi perdebatan.

Ada juga yang berpendapat bahwa kata *tashawwuf* berasal dari kata *ahl ash-shuffah*. *Ahl ash-shuffah* adalah sekelompok sahabat sangat miskin yang hijrah ke Madinah. Mereka tidak mempunyai tempat tinggal. Oleh karena itu, Rasulullah saw. menempatkan mereka di beranda masjid. Selanjutnya, dibangunlah sebuah tempat untuk bernaung mereka. Tempat itulah yang disebut *shuffah*. Penghuni yang tinggal di situ disebut *ahl ash-shuffah*. Memang, kelak yang terkenal sebagai zahid—yakni mereka yang hidup zuhud, sederhana, dan melepaskan diri dari ikatan duniawi—kebanyakan adalah para tokoh sufi yang merupakan para "alumni" dari *ahl ash-shuffah* ini. Di antara mereka adalah Abû Dzarr al-Ghiffârî, Miqdâd, Abû Hurayrah, Salmân al-Fârisî, dan Bilâl. Dari kata *shuffah* ini—walaupun secara etimologis (*lughawî*) amat meng-

herankan—kemudian lahir kata *tashawwuf*. Jadi, tasawuf adalah praktik orang yang berperilaku seperti para *ahl ash-shuffah*. Mereka sering menderita kelaparan. Abû Hurayrah pernah bercerita bahwa ia pernah tinggal di *shuffah*, "Aku sering kelaparan. Suatu ketika, saat aku pernah meradang kesakitan karena lapar, orang mengira aku gila, padahal aku tidak gila. Aku hanya kelaparan." Demikian menurut pendapat mazhab kedua.

Sementara itu, mazhab ketiga umumnya mengacu pada pendapat para orientalis. Menurut mereka, istilah *tashawwuf* berasal dari bahasa mereka, yakni *teosofos* (teosophia). *Teo* berarti *Tuhan* dan *sophia* berarti *kebijaksanaan*. Seperti kata filsafat yang berasal dari *philosophia*. *Philo* berarti *mencintai* dan *sophia* berarti *kebijaksanaan*. Jadi, tasawuf berasal dari kata *teosofos* yang berarti kebijaksanaan yang berkaitan dengan Tuhan (*al-hikmah al-ilâhiyyah*). Kemudian, orang-orang Islam mengambil kata itu dan menyesesuaikannya dengan lidah Arab sehingga menjadi *tashawwuf* (tasawuf). *Wallâhu a'lam*, kita tidak akan membicarakan lebih jauh ikhtilaf tentang asal-usul kata *tashawwuf*. Akan tetapi, sekali lagi, kata *tashawwuf* memang tidak terdapat dalam Alquran maupun Sunnah Rasulullah saw.

Dalam perkembangan selanjutnya, kata tersebut mengandung makna baru yang disebutkan di sini. Tasawuf biasanya sering dikaitkan dengan tiga pengertian. *Pertama*, tasawuf sering dipahami sebagai serangkaian akhlak atau adab yang harus dijalankan manusia ketika ingin mendekati Allah. Artinya, kalau kita ingin mendekati Allah, maka akhlak yang harus kita lakukan disebut tasawuf. Yang lebih tegas lagi, ada yang mengatakan bahwa yang dimaksud dengan tasawuf adalah akhlak yang baik. Kalau definisi ini disepakati, maka semua orang barangkali sepakat, bahwa ajaran Alquran dan Sunnah mengajarkan tasawuf. Nabi saw. sendiri datang untuk menyempurnakan akhlak. Artinya, Nabi saw. datang untuk mengajarkan tasawuf, untuk membuat kita semua menjadi para sufi—bila sufi itu diartikan sebagai akhlak yang baik. Di Indonesia, lazim-

nya orang yang memasuki aliran tarekat akan mengenal tasawuf sebagai sejumlah akhlak atau sejumlah adab—lebih khusus lagi, adab-adab batiniah yang harus dijalankan ketika orang menjalankan ibadah. Kalau Anda hanya memperhatikan di mana tangan diletakkan ketika takbir, bagaimana punggung Anda harus diatur ketika rukuk, atau bagaimana ketika salam Anda harus mengusahakan agar pipi Anda kelihatan oleh orang yang di belakang Anda, dan sebagainya, maka semua itu tidak menjadi perhatian para ahli tasawuf.

Oleh karena itu, tasawuf tidak berkenaan dengan adab-adab lahiriah. Dengan demikian, bisa disimpulkan bahwa etika lahiriah dibahas dalam fikih, sementara etika batiniah diatur dalam tasawuf. Jadi, misalnya, kalau Anda berwudhu, air itu hanya sampai ke siku, tidak boleh lebih. Bila melebihi siku, maka ini dianggap bid'ah. Semuanya diatur sedemikian rupa, sehingga kalau seseorang sangat *fiqh-oriented*, ia akan selalu ragu dan khawatir bahwa ibadahnya tidak sah. Tasawuf memandang semua itu sebagai omong-kosong. Tasawuf tidak ingin memperhatikan yang demikian, tetapi hanya ingin memperhatikan adab-adab batiniah. Misalnya, ihwal bagaimana salat yang khusuk dibahas dalam tasawuf. Sebab, Alquran hanya menyebutkan bahwa di antara ciri Mukmin adalah yang salatnya khusyuk. Alquran tidak pernah menyebutkan adab-adab lahir tentang salat. Di dalam Alquran tidak ada aturan tentang sebatas mana takbir harus dilakukan, bagaimana harus rukuk, dan sebagainya. Akan tetapi, Alquran mengemukakan banyak sekali ayat yang mengatur berbagai ihwal batiniah kita. Sementara itu, tasawuf lebih khusus lagi berhubungan dengan akhlak batiniah kita.

Memang, kata Imam Al-Ghazâlî, akhlak sebetulnya berhubungan dengan sifat-sifat batiniah kita. Akhlak tidak berkenaan dengan sifat-sifat lahiriah. Imam Al-Ghazâlî membedakan—kebetulan dalam bahasa Arab akar katanya sama—*khalq* dan *khuluq*. *Khalq* adalah gambaran lahiriah kita: apakah tampan, cantik, ga-

gah, dan sebagainya. Pokoknya, kita menyebut *khalq* terhadap apa saja yang kelihatan oleh mata kita. Sementara itu, *khuluq* (bentuk jamaknya: *akhlâq*) hanya dapat dilihat oleh mata batin kita. Imam Al-Ghazâlî menyebut mata batin ini *bashîrah*. Jadi, akhlak sebetulnya adalah gambaran batiniah kita. Sementara itu, tasawuf adalah ilmu yang mempelajari cara-cara mengatur perilaku secara batiniah yang, tentu saja, tercermin dari perilaku lahiriah. Banyak di antara kita yang terlalu sibuk memperhatikan hal-hal yang lahiriah semata. Misalnya saja, ketika membahas adab membaca (*tilâwah*) Alquran yang baik, Imam Al-Ghazâlî, seorang teoretikus besar dalam tasawuf, menjelaskan bahwa yang sering menyebabkan orang berpaling dari makna Alquran, antara lain, adalah perhatian yang berlebih-lebihan pada *makhraj*, lagu, atau suara semata; artinya, yang diatur adalah adab-adab lahiriah. Sementara adab batiniah tidak diperhatikan. Akibatnya, orang sering lupa pada makna-maknanya. Para ahli tasawuf tidak menyalahkan adab-adab lahiriah ini. Sebab, orang tidak bisa menjalankan adab batiniah yang baik tanpa memperhatikan adab lahiriah. Hanya saja, kalau di kalangan para fuqahâ' dikenal mana sunnah dan mana yang bid'ah, di kalangan para sufi hal seperti itu justru tidak dipersoalkan. Yang dipersoalkan oleh para sufi adalah apakah batin kita semakin dekat kepada Allah ataukah tidak.

Tasawuf juga diartikan sebagai cara untuk mencapai makrifat, untuk mencapai pengetahuan. Pengetahuan bukan hanya diperoleh melalui belajar atau lewat pemikiran saja. Ada pengetahuan yang diberikan langsung dari Allah. Orang sering menyebut pengetahuan ini sebagai ilmu laduni. Mungkin, asalnya diambil dari kalimat *min ladunka rahmah* (rahmat dari sisi-Mu). Jadi, ada ilmu khusus yang tidak diperoleh melalui pengamatan empiris, proses belajar atau penelitian, melainkan diberikan langsung oleh Allah kepada orang yang dikehendaki-Nya. Allah mempunyai suatu cara untuk mengajari kita tidak melalui makhluk-Nya. Kita mengetahui bahwa semua ilmu berasal dari Allah, tetapi Allah mengajar-

kannya lewat makhluk-Nya. Allah mengajarkan tasawuf kepada Anda melalui guru-guru tasawuf. Akan tetapi, ada sejenis ilmu, kata para sufi, yang tidak diajarkan melalui para guru, tetapi langsung dari Allah. Ilmu yang diberikan oleh Allah secara langsung itu sering disebut juga ilham atau *isyrâq*. *Isyrâq* berarti iluminasi atau pencerahan. Dengan demikian, tasawuf adalah sebuah cara untuk mencapai kebenaran.

Ada sebuah riwayat yang menuturkan bahwa Imam Al-Ghazâlî mula-mula adalah seorang fakih dan sekaligus filosof yang tidak begitu tertarik pada tasawuf. Ia pernah menjadi seorang imam masjid. Al-Ghazâlî mempunyai adik yang bernama A<u>h</u>mad. A<u>h</u>mad hampir tidak pernah berjamaah di belakang Al-Ghazâlî, saudaranya itu. Suatu hari, A<u>h</u>mad salat juga di belakang Al-Ghazâlî. Akan tetapi, di pertengahan salat, A<u>h</u>mad kemudian *munfarid*—melepaskan diri dari salat berjamaah yang diimami Al-Ghazâlî. Sesudah selesai salat, orang-orang menduga ada konflik antara dua saudara ini. Ketika kakaknya bertanya, "Mengapa engkau tadi *munfarid*?" A<u>h</u>mad menjawab, "Pada rakaat kedua, aku melihat darah padamu. Oleh sebab itu, aku menghentikan salatku, dan aku salat sendirian. Aku tidak tahan melihat darah." Al-Ghazâlî konon tersentak. Sebab, tepat pada rakaat kedua, ia tiba-tiba teringat pada buku fikih yang sedang ditulisnya dan, kebetulan, sampai pada bab tentang haid dan nifas. Anda boleh percaya atau tidak. Akan tetapi, "melihat darah" adalah sebuah fenomena batiniah. Untuk mengetahui yang batiniah itu, ada metodenya. Metode itu disebut tasawuf. Jadi, tasawuf adalah suatu ilmu untuk mengetahui atau memperoleh pengetahuan yang tidak diperoleh melalui pengamatan empiris atau penalaran akal, tetapi diperoleh melalui latihan-latihan ruhani.

Dalam kaitannya dengan filsafat, tasawuf bisa disebut sebagai mazhab etika, karena ada kaitannya dengan upaya mengetahui nilai baik dan buruk. Cara untuk mengetahui itu, dalam bahasa Inggris, disebut *knowledge*. Sementara itu, dalam bahasa filsafat,

hal itu lazim disebut epistemologi. Karenanya, kita mengenal tasawuf sebagai salah satu mazhab epistemologi.

Dalam Alquran, ada sebuah ayat yang bermakna demikian:

> *Sesungguhnya kamu berada dalam keadaan lalai dari hal ini. Maka, Kami singkapkan darimu selubung (yang menutupi) matamu sehingga pandanganmu pada hari itu amat tajam* (QS 50:22).

Kita sering berbicara tentang hal-hal yang fisikal atau wujud yang empiris saja. Kita tidak menyadari akan kehadiran wujud yang non-empiris. Mengapa? Karena kita tertutup oleh selubung yang kadang-kadang disebut oleh para sufi sebagai *hijâb*. Allah tersembunyi dari kita. Kita tidak menyaksikan Allah. Kita hanya mengetahui bahwa Allah itu ada. Pengetahuan itu dihasilkan melalui pengajaran atau melalui berita yang diterima dari orang lain. Kita tidak mengetahui Allah secara langsung. Pengetahuan seperti itulah yang disebut ilmu *hushûlî*. Sementara itu, pengetahuan yang diperoleh secara langsung tanpa melalui berbagai wasilah disebut ilmu *hudhûrî*. Tasawuf sebetulnya adalah serangkaian cara untuk sampai pada ilmu *hudhûrî*, yakni ilmu *hudhûrî* tentang Allah.

Dalam konteks di atas, Sa'îd Hawwa, seorang tokoh Ikhwanul Muslimin, dalam salah satu bukunya, pernah menyatakan bahwa iman yang paling elementer adalah *tashdîq*, yakni membenarkan saja. Sementara itu, tahapan iman yang paling tinggi adalah *syahâdah*, yakni menyaksikan. Dalam syahadat kita mengucapkan, "*Asyhadu* (Aku bersaksi)..." Jadi, ilmu yang diperoleh berdasarkan kesaksian langsung disebut ilmu *hudhûrî*. Ilmu *hudhûrî* tidak bisa diperoleh melalui pengamatan empiris, tetapi bisa diperoleh melalui jalan tasawuf.

Di Dunia Barat sendiri, banyak orang yang mempercayai ilmu yang diperoleh tidak melalui pengamatan empiris ini. Henry Bergson, misalnya, pernah berbicara tentang kekuatan intuisi. Bahkan, banyak penemuan menakjubkan dalam fisika diperoleh dengan

cara non-empiris. Konon, katanya, Einstein menemukan teori relativitasnya dalam mimpi. Ia bermimpi masuk dalam sebuah ruangan dan melihat satuan-satuan alam. Ada juga seseorang yang berhasil menemukan molekul-molekul bensin; ia menemukannya juga dalam mimpi.

Tasawuf juga dianggap sebagai ilmu yang berkenaan dengan pandangan tentang realitas. Ada sebuah ayat Alquran yang terjemahannya terbaca demikian:

> ....*Ke mana pun kamu menghadap, di situlah wajah Allah*.... (QS 2:115).

Inilah yang disebut tauhid. Artinya, tidak ada sesuatu pun di dunia ini selain Allah. Hanya saja, sekarang ini, ke mana pun kita memalingkan wajah kita, yang kita lihat adalah bermacam-macam makhluk. Ke mana saja kita memalingkan wajah, yang kita lihat adalah wajah makhluk. Kita tidak melihat wajah Allah. Lantas, kalau begitu, apakah ayat Alquran itu salah? Tentu tidak, kata para sufi. Hal itu disebabkan oleh pandangan kita saja yang tertutup. Akibatnya, kita tidak bisa melihat wajah Allah.

Ibn 'Arabî mengajukan konsep *Huwa* dan *Lâ Huwa*. Jika kita mengacu pada pendapat Ibn 'Arabî, kita barangkali masih hidup di alam *Lâ Huwa* (selain Dia), tidak hidup di alam *Huwa* (Dia). Oleh karena itu, kemana pun kita memalingkan wajah, yang kita lihat adalah selain Allah (*Lâ Huwa*). Kita tidak melihat Allah (*Huwa*). Inilah yang mungkin membuat sebagian orang menduga bahwa sebagian sufi itu gila. Mereka tiba pada suatu keadaan ketika mereka memandang realitas ini semuanya melebur. Yang ada hanyalah Allah, sementara selain Allah itu hilang. Dalam konteks tasawuf, para sufi mengklaim bahwa seorang sufi ada dalam ketiadaannya. Seorang sufi menjadi tiada dalam adanya. Artinya, seorang sufi sampai pada suatu keadaan ketika ia meniadakan segala-galanya, sehingga yang ada hanyalah *Huwa* (Allah).

Nurcholish Madjid pernah memuji-muji Ibn 'Arabî. Akan tetapi, kemudian ada ulama yang menerbitkan selebaran kecil yang isinya memuat pendapat para ulama sepanjang sejarah tentang kekafiran Ibn 'Arabî. Ketika ia menjelaskan pengalaman di alam *Huwa* kepada orang yang ada di alam *Lâ Huwa*, ia kemudian dituduh kafir karena sulit dipahami. Menurut Ibn 'Arabî, kalau Anda sudah berada di alam *Huwa*, ke mana pun Anda memalingkan wajah, yang ada hanyalah Dia. Anda melihat pepohonan, tetapi yang Anda lihat adalah Dia. Kalau Dia ini adalah Allah, inilah yang menjadi persoalan. Kalau Anda melihat binatang, Anda tidak melihat binatang, tetapi yang Anda lihat adalah Allah. Kalau Anda melihat diri Anda sendiri, yang Anda lihat juga hanya Allah.

Al-Hallâj pernah ditanya, "Al-Hallâj, apa yang ada dalam jubahmu?" "Allah," kata Al-Hallâj. Ia kemudian dihukum mati hanya karena mengucapkan kata itu. Kabarnya, ketika Al-Hallaj akan dipancung lehernya, ia sempat berdoa, "Ya Allah, ampunilah mereka yang membunuhku karena kecintaan kepada-Mu, dan ampuni aku yang bersedia dibunuh oleh mereka, juga karena kecintaan kepada-Mu." Menjelang dipancung, seorang muridnya datang bergegas. Ia sudah lama berguru kepada Al-Hallâj, tetapi masih belum tahu juga apa yang disebut tasawuf. Karena itu, ia kemudian bertanya, "Guru, apa sebetulnya hakikat tasawuf itu?" "Hakikat tasawuf adalah ini," kata Al-Hallâj sambil menunjuk pada pedang yang akan memotong lehernya. Artinya, menurut sebagian orang, hakikat tasawuf adalah kematian. Kematian adalah tanda cinta yang sejati.

Dengan demikian, tasawuf adalah sebuah pandangan tentang dunia yang berpusat pada Dia saja dan tidak lagi tenggelam pada yang bukan Dia. Tasawuf adalah pandangan tentang Hakikat, tentang Realitas. Dalam filsafat, ilmu tentang hakikat disebut ontologi. Jadi, tasawuf adalah sejenis mazhab ontologi. Sekali lagi, meskipun istilah tasawuf tidak ada dalam Alquran maupun Sunnah, maknanya—seperti yang dirumuskan dalam tiga hal di atas—ada

dalam Alquran maupun Sunnah. Oleh karena itu, kita akan mencoba menjelaskan dalil-dalil dari Alquran dan Sunnah berkenaan dengan tiga pandangan tentang tasawuf di atas.

Tasawuf Sebagai Mazhab Etika

Seperti kita ketahui, Islam adalah agama yang melanjutkan tradisi Ibrâhîm a.s. Ibadah haji, misalnya, adalah kelanjutan tradisi Ibrâhîm. Ibadah kurban juga demikian. Karena itu, dalam salat, kita mengakhirinya dengan membaca shalawat kepada Ibrâhîm dan keluarganya, di samping kepada Rasulullah saw. Alquran banyak mengisahkan perjalanan Ibrâhîm. Dalam Alquran, ada satu pertanyaan yang menarik. Pertanyaan itu kemudian dijawab oleh para sufi, sama seperti Ibrâhîm menjawabnya. Pertanyaan itu berbunyi:

> *Lalu, akan ke mana kamu pergi?* (QS 81: 26).

Dalam Alquran, Ibrâhîm menjawab pertanyaan ini demikian:

> *Ibrâhîm berkata, "Sesungguhnya aku pergi menuju Tuhanku, dan Dia akan memberiku petunjuk."* (QS 37: 99).

Dalam kehidupan kita, kita mengenal istilah Latin *quo vadis*. *Quo vadis* sama artinya dengan kalimat *fa ayna tadzhabûn* di atas. Kalau kita menulis artikel dan kita memakai kata *quo vadis*, biasanya istilah itu kita tujukan kepada orang yang menyimpang atau orang yang agak aneh. Begitu pula Alquran. Ia bertanya kepada orang-orang yang jalannya melenceng. Seakan-akan kita berada di persimpangan jalan, lalu Alquran bertanya: mau kemana kita, apa sebetulnya tujuan akhir perjalanan hidup kita—karir, kedudukan, kekayaan, atau kemasyhuran. Nah, sufi adalah seseorang yang sudah mengambil keputusan bahwa, ia sekarang berjalan menuju Tuhan; ia sedang pergi menuju Allah.

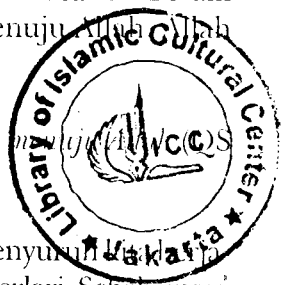
Ada lagi satu definisi tentang tasawuf yang berbunyi, "Bukanlah tasawuf itu sifat manusia, karena manusia adalah debu, sementara debu tidak pernah bersih dari kotoran." Hal ini bisa dipahami karena, menurut proses penciptaan, Allah menciptakan kita dari tanah, sementara tanah mencerminkan kehinaan dan kekotoran. Dalam Alquran juga disebutkan istilah *nuthfah* (saripati tanah). Akan tetapi, dalam Alquran juga disebutkan bahwa, setelah menciptakan manusia dari tanah, Allah kemudian menyatakan:

> *...Lalu Aku meniupkan ke dalamnya ruh-Ku...* (QS 15: 29).

Artinya, ke dalam tanah itu Allah memasukkan ruh-Nya. Sebagian ahli fikih keberatan dengan terjemahan seperti itu. Ruh di sana, katanya, bukan *ruh Tuhan*, sekalipun artinya tidak bisa lain adalah *ruh-Ku*.

Telah disebutkan bahwa sifat kemanusiaan (*basyariyyah*) kita selalu kotor. Sufi adalah orang yang ingin menafikan seluruh sifat *basyariyyah*-nya, yakni seluruh sifat debu atau tanah, dan ingin meninggalkan secara berangsur-angsur sifat tanah itu untuk kemudian menuju Allah. Sebab, perjalanan seorang sufi adalah perjalanan menuju Allah. Oleh karena itu, ketika kita bertanya, "Mau kemana kita?" seorang sufi akan menjawab, "Saya mau meninggalkan unsur tanah dalam diri saya untuk menyerap unsur ruh Tuhan dan menyatu dengan-Nya." Dengan demikian, perjalanan dari unsur tanah menuju Allah itu kita namakan tasawuf. Dalam Alquran kita memang disuruh berangkat menuju Allah. Allah SWT berfirman:

> *Oleh karena itu, bersegeralah berlari kembali menuju Allah...* (QS 51: 50).

Alquran, dengan demikian, tidak hanya menyuruh kita berjalan, tetapi malah menyuruh kita—kalau bisa—berlari. Sebab, masa

hidup kita terlalu singkat kalau kita pergi menuju Allah dengan cara berjalan. Oleh karena itu, kita harus berlari sebelum waktu kita habis dan berakhir. Kita harus lari dari dunia, lari dari "aku," dan lari dari segala yang menjadi pusat perhatian kita, menuju Allah. Ada sebuah hadis yang berbunyi demikian, "Barangsiapa mendekati Allah sesiku, Dia akan mendekatinya sehasta. Barangsiapa mendekati Allah sambil berjalan, Allah akan menyambutnya sambil berlari." (H.R. Ahmad dan ath-Thabrânî). Dengan demikian, balasan dari Allah lebih hebat daripada apa yang kita lakukan.

Allah SWT juga berfirman:

> *Ikutilah jalan orang yang kembali kepada-Ku. Kemudian, hanya kepada-Kulah kembalimu. Lalu Aku memberitakan kepadamu apa yang telah kamu kerjakan* (QS 31:15).

Nabi saw. pernah bertanya kepada sahabat-sahabatnya, "Bagaimana keadaan kalian, seandainya ada di antara kalian suatu saat berada di padang pasir membawa perbekalan dan unta, lalu ia tertidur. Ketika bangun, ia melihat unta dan perbekalannya tidak ada?"

Para sahabat menjawab, "Ia tentu cemas sekali, ya Rasulullah."

Rasulullah saw. lalu berkata, "Pada saat ia cemas, ia lalu melihat unta itu datang dari tempat jauh dan menghampirinya dengan membawa seluruh perbekalannya."

"Tentu ia bahagia sekali," kata para sahabat.

Rasulullah saw. kemudian berkata lagi, "Allah lebih bahagia melihat hamba-Nya yang datang kepada-Nya daripada kebahagiaan seseorang yang kehilangan unta dan kemudian melihat untanya datang kembali kepadanya."

Allah mengingatkan kita berkali-kali: *Ikutilah jalan orang yang kembali kepada-Ku....* "Jalan orang yang kembali kepada-Ku" (*sabîl man anâba ilayya*), kata orang-orang sufi, adalah jalan para sufi,

karena para sufilah yang kembali kepada Allah itu. Sementara itu, menurut para ahli fikih, kembali kepada Allah berarti kembali pada Alquran dan Sunnah. Salah satu cara untuk mendekati Tuhan ialah menyucikan diri—meninggalkan unsur tanah dan menyerap sifat-sifat Allah. Kita harus menyerap sifat-sifat Tuhan, kalau kita mau berjalan menuju Allah, dengan cara menyucikan diri dan membersihkan hati kita. Sebab, hati kita sering terkotori oleh dosa-dosa yang kita lakukan. Dosa-dosa itulah yang menghijab kita dari Tuhan. Padahal, yang bisa berjumpa dengan Allah adalah mereka yang membawa hati yang bersih, bukan yang membawa harta dan anak-anak. Sebab, Alquran menyatakan bahwa pada hari itu tidak ada gunanya harta dan anak-anak, kecuali orang-orang yang beruntung, yakni mereka yang datang kepada Allah dengan membawa hati yang bersih. Cara-cara membersihkan hati inilah yang menjadi salah satu kajian dalam tasawuf.

Dalam bahasa Arab, kata *tazakkâ*—sebagaimana banyak dijumpai dalam Alquran—tidak hanya berarti menyucikan diri, tetapi juga tumbuh (*grow*). Oleh karena itu, dalam Islam, pertumbuhan seseorang diukur dari tingkat kesucian dirinya: semakin suci dan bersih seseorang, akan semakin tumbuhlah ia. Psikolog humanistik, seperti Abraham Maslow, menyebut puncak kebutuhan manusia adalah tumbuh, yakni menumbuhkan kepribadiannya. Akan tetapi, Maslow tentu tidak menyebutnya dengan *tazakkâ*. Ia menyebutnya dengan istilah *self-actualization* (aktualisasi diri).

Dalam upaya kita menyucikan diri, kita harus meninggalkan rumah kita. Dalam Alquran, Allah SWT berfirman:

> *Barangsiapa yang keluar dari rumahnya dengan maksud berhijrah kepada Allah dan Rasul-Nya, lalu kematian menjemputnya, maka sungguh telah tetap pahalanya di sisi Allah....* (QS 4:100).

Biasanya orang menafsirkan ayat ini secara lahiriah: orang pergi meninggalkan Makkah menuju Madinah. Sementara itu,

seorang sufi menafsirkan kata *bayt* (rumah) dalam ayat di atas sebagai diri kita atau keakuan kita. Sebab, yang kita pikirkan adalah kepentingan pribadi semata, bahkan dalam konteks ibadah sekalipun. Misalnya, kita bersedekah sering dimaksudkan untuk menolak bencana. Artinya, kita bersedekah pun demi keselamatan diri kita. Kita juga sering menunaikan salat karena khawatir masuk neraka atau karena mengharap agar mendapatkan pahala. Kata Sayyidina 'Alî, ibadah yang demikian adalah ibadahnya para pedagang. Mereka berdagang dengan Allah. Mereka menjual ibadahnya untuk membeli pahala. Jadi, yang dipentingkan adalah dirinya sendiri. Berbeda dengan seorang sufi, ia berupaya keluar meninggalkan "rumah"-nya. Masih kata Sayyidina 'Alî, ada orang yang beribadah kepada Allah karena takut kepada-Nya. Inilah ibadahnya seorang budak. Seorang budak belian, sebagaimana diketahui, mengabdi kepada tuannya sering karena takut dianiaya oleh tuannya. Akan tetapi, ada orang yang beribadah kepada Allah karena rasa terima-kasihnya kepada-Nya, karena merasa berutang budi atas anugerah Allah kepada dirinya. Itulah ibadah yang sejati. Seorang sufi adalah orang yang berusaha beribadah dengan ibadah seperti itu. Hubungan sufi dengan Allah bukan hubungan takut, bukan hubungan karena transaksi, bukan hubungan dagang, tetapi hubungan cinta. Allah menyebut orang yang beribadah kepada-Nya tanpa meninggalkan dirinya—karena terlalu mencintai dirinya—sebagai orang yang telah mengambil tuhan selain Allah. Ia mencintai dirinya luar biasa lebih dari kecintaan pada Allah. Dalam Alquran, Allah SWT berfirman:

> *Di antara manusia ada orang-orang yang menyembah tandingan-tandingan selain Allah. Mereka mencintainya sama seperti mereka mencintai Allah. Sementara orang-orang yang beriman sangat mencintai Allah....* (QS 2:165).

Rasulullah saw. pernah berkisah bahwa ketika Ibrâhîm a.s.,

Kekasih Allah (*khalîlullâh*), mau meninggal dan Malaikat Izrâ'îl hendak mencabut nyawanya, Ibrâhîm berkata kepadanya, "Mana mungkin sang Khâliq mematikan kekasih-Nya."

Ibrâhîm seakan-akan menggugat: apa mungkin seorang pecinta mematikan pencintanya? Allah lalu menjawab, "Apa mungkin seorang kekasih tidak mau berjumpa dengan kekasihnya?"

"Kalau begitu," kata Ibrâhîm, "ambillah nyawaku sekarang."

Ada yang mengatakan bahwa seorang sufi memilih mati sebelum mati. Ia ingin berjumpa dengan Allah. Ia tidak sabar sampai waktunya meninggal nanti. Ia mau berjumpa dengan Allah sekarang juga. Rasulullah saw. bersabda dalam sebuah hadis *qudsi* bahwa Allah SWT berfirman sebagai berikut:

> Tidak henti-hentinya hamba-Ku mendekatkan diri kepada-Ku dengan melakukan ibadah-ibadah *nawâfil* (di samping ibadah fardhu) hingga Aku mencintainya. Kalau Aku sudah mencintainya, Aku akan menjadi pendengarannya yang dengannya ia mendengar; Aku akan menjadi matanya yang dengannya ia melihat; Aku akan menjadi tangannya yang dengannya ia memegang; dan Aku akan menjadi kakinya yang dengannya ia berjalan. Kalau ia bermohon kepada-Ku, Aku akan mengabulkan permohonannya. Kalau ia berlindung kepada-Ku, Aku akan melindungi dirinya. (H.R. Bukhârî).

Ada sebuah cerita. Seorang filosof Kanada, Robin Woodsworth Carlsen, suatu saat pergi bersama-sama rombongannya hendak menjumpai Imam Khomeini. Ia bertutur, kira-kira, sebagai berikut:

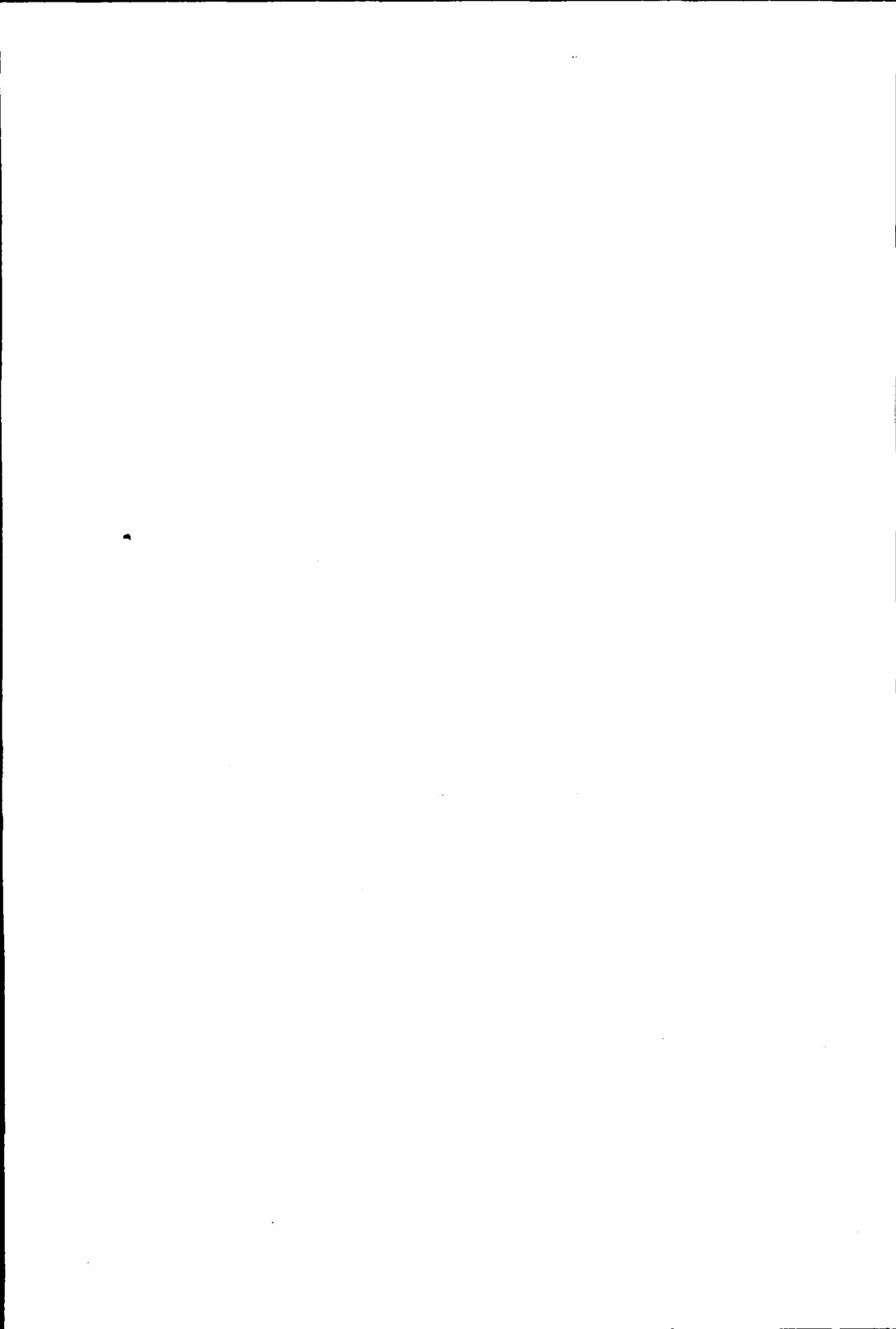
> Sebelumnya, dalam pandangan saya, Imam Khomeini adalah seorang ulama yang haus darah. Sebab, demikian yang digambarkan oleh media massa Barat. Akan tetapi, saya hendak meneliti Khomeini secara langsung. Setelah saya tiba dan ke-

> mudian duduk berhadapan dengan sang Imam, serasa ada gelombang yang dahsyat, sementara saya seperti kehilangan seluruh pikiran kritis saya. Di situ sang Imam berdiri dengan penuh ketenangan yang luar biasa, tetapi di sekitarnya seolah ada badai yang dahsyat. Ia adalah kedamaian di tengah-tengah badai. Kemudian saya melihat sang Imam sebagai seorang manusia yang seluruh dirinya sudah tidak dimilikinya lagi. Yang saya lihat di situ adalah Tuhan, seluruh gerakannya seolah bukan gerakan sang Imam. Ia hanya seorang makhluk yang lemah yang menyerahkan seluruh gerakan tubuhnya pada kehendak Allah di bumi. Mungkin, di tengah-tengah bangsa yang materialistis ini, yang sudah tidak meyakini Tuhan, Tuhan mengirim seseorang untuk membuktikan keberadaan-Nya. Saya menyaksikan keberadaan Tuhan ketika melihat Imam Khomeini....

Pernyataan Carlsen boleh Anda tolak karena ia adalah orang kafir, sementara kebetulan kita belum pernah mengalami hal-hal yang seperti itu. Namun demikian, salah satu derita orang modern ialah kurangnya kesempatan untuk melihat orang-orang sufi. Thomas Morsen, dalam bukunya *Mysticism*, mengatakan bahwa dunia sekarang tidak memerlukan ideologi baru; yang diperlukan sekarang adalah kehadiran para sufi. Akan tetapi, saat ini kita sulit menemukan para sufi. Dulu pernah ada seseorang yang mendatangi sejumlah masjid. Kalau orang-orang keluar dari masjid, ia memperhatikan satu per satu orang yang keluar dari masjid itu. Ketika semua orang sudah keluar dan pergi, ia kecewa. Akhirnya ia ditanya, "Apa yang kamu cari?" Ia menjawab. "Saya mencari orang yang, kata Nabi saw., kalau melihat wajahnya saja aku akan ingat kepada Allah."

Dalil lain tentang tasawuf ialah sabda Rasulullah saw. yang menyatakan. "Allah tidak memperhatikan tubuhmu dan bentuk-bentuk gerakanmu, tetapi Allah memperhatikan hatimu." Demi-

kianlah sebagaimana tercantum dalam kitab *Madârij as-Sâlikîn*, sebuah kitab pengantar tasawuf yang disusun oleh Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah.

Hati itu ada empat macam, kata Rasulullah saw., yakni: (1) hati yang tajam; (2) hati yang bersih dari kotoran; (3) hati yang di dalamnya ada sesuatu seperti lampu yang menyinari hatinya; (4) hati yang terhijab. Terakhir, Rasulullah saw. pernah bersabda, "Maukah kalian diberi ilmu tanpa belajar dan diberi petunjuk tanpa mencarinya? Adakah di antara kalian yang ingin dihilangkan kegelapan dari hatinya dan diberi cahaya terang pada hatinya? Ketahuilah, siapa yang zuhud pada dunia dan memendekkan angan-angannya, niscaya Allah akan memberikan ilmu kepadanya tanpa belajar dan memberikan petunjuk kepadanya tanpa ia sendiri harus mencarinya." []

Tasawuf dalam Perspektif Mazhab Etika

Oleh Husein Shahab

Kita akan membahas akhlak atau sering disebut etika. Kata *akhlak* dalam bahasa kita sehari-hari lebih berkonotasi sebagai suatu sifat yang positif, suatu sifat yang terpuji. Oleh karena itu, sering kalau kita melihat seorang anak yang tidak baik perilakunya, kita mengatakan bahwa anak itu tidak berakhlak; kalau seseorang melakukan perbuatan yang terpuji, kita mengatakan bahwa orang itu mempunyai akhlak. Akan tetapi, kalau kita memperhatikan rangkaian ayat-ayat Alquran, apalagi kalau kita berbicara tentang tasawuf, akhlak sebetulnya merupakan satu sifat yang masih belum memiliki atribut apa pun, baik positif maupun negatif. Misalnya, kalau akhlaknya baik, ia akan disebut *al-akhlâq al-ḫasanah* atau *al-khuluq al-ḫasan*. Akan tetapi, seandainya perbuatan itu tercela, ia akan disebut *al-akhlâq as-sayyi'ah*.

Ada beberapa contoh sebagai ilustrasi tentang bagaimana kata *akhlak* digunakan di zaman Nabi saw. dan juga digunakan dalam Alquran. Pernah suatu hari, seorang sahabat bertanya kepada 'Â'isyah r.a, "Bagaimana akhlak Rasulullah." Ia menjawab, "Sesungguhnya akhlak Rasulullah adalah Alquran." Artinya, 'Â'isyah menisbatkan Alquran pada akhlak Rasulullah saw. Bahkan, ada

seseorang datang dan bertanya kepada Rasulullah. Ia berkata, "Ya Rasulullah, apa ilmu agama?" Rasulullah saw. menjawab, "*Husn al-khuluq*." Agama adalah *husn al-khuluq*, akhlak yang baik, atau etika yang baik. Pertanyaan itu diulangi hingga tiga kali dan Nabi saw. tetap menjawab bahwa agama adalah akhlak yang baik. Sebenarnya, tentang definisi agama, sering para sahabat atau orang yang ingin bertanya kepada Rasulullah mengungkapkan pertanyaan, "*Mâ huwa ad-dîn?*" Sering Rasulullah memberi jawaban yang berbeda satu sama lain.

Ada contoh lain sebagai perbandingan. Ketika seorang sahabat melapor kepada Rasulullah, ia berkata, "Ya Rasulullah, si Fulanah berpuasa di siang hari dan salat di malam hari." Namun, si Fulanah adalah wanita yang *sayyi' al-khuluq* atau *sayyi'ah al-khuluq*. *Sayyi'ah al-khuluq* (berakhlak jelek) adalah lawan dari *husn al-khuluq* (berakhlak baik). Wanita itu sering mengganggu tetangganya dengan lidahnya. Lalu, Nabi saw. menjawab bahwa wanita itu tidak memiliki kebaikan, dan ia adalah penghuni neraka.

Di dalam Alquran Rasulullah saw. mendapatkan pujian dari Allah. Allah SWT memujinya dengan kalimat:

وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ

Sesungguhnya engkau benar-benar mempunyai akhlak yang sangat agung. (QS 68: 4).

Kata *khuluq* (akhlak) yang Allah nisbatkan kepada Nabi Muhammad adalah kata yang bernada positif. Akan tetapi, dalam surah asy-Syu'arâ' ayat 137, ketika menerangkan risalah Nabi Hûd kepada kaumnya (kaum 'Ad) yang kemudian mereka tolak sebagai misi kenabiannya, Allah SWT berfirman—mengutip alasan mereka—sebagai berikut:

Sesungguhnya (yang kami ikuti) ini adalah adat-kebiasaan orang-orang dahulu. (QS 26: 137).

Saya ingin menggambarkan kepada Anda bahwa kata *khuluq* atau *akhlâq* sebetulnya adalah satu sikap yang masih "nol"—sikap yang belum memiliki atribut apa pun, walaupun kemudian kata itu lebih berkonotasi positif. Akan tetapi, dalam ilmu tasawuf, jika Anda baca *Ihyâ' 'Ulûm ad-Dîn*, misalnya, Anda akan menemukan bahwa Imam Al-Ghazâlî membahas dua perkara: yang satu disebut akhlak-akhlak yang baik (*husn al-khuluq*) dan yang lain akhlak-akhlak yang tidak baik (*sayyi' al-khuluq*). Nabi saw. sering dipuji oleh Allah karena akhlaknya yang baik. Bahkan, ada hadis Nabi saw. yang sangat terkenal ketika beliau bersabda, "Sesungguhnya aku diutus oleh Allah hanya untuk menyempurnakan akhlak yang mulia."

Akhlak merupakan misi sentral Nabi saw. Oleh karena itu, kita akan membahas tasawuf dalam perspektif mazhab etika. Dalam perspektif ini, makna tasawuf adalah bahwa kita melihat etika sebagai salah satu pilar ilmu tasawuf. Bahkan, banyak orang yang mengikuti tarekat atau menggemari ajaran-ajaran tasawuf melihat ahklak sebagai satu-satunya wahana untuk membersihkan diri. Akhlak merupakan topik bahasan yang dominan di antara masalah-masalah yang dibahas dalam tasawuf. Kalau Anda membaca kitab *Ihyâ' 'Ulûm ad-Dîn* dari awal sampai akhir, pada hakikatnya kitab ini membahas akhlak. Akan tetapi, masalahnya, kita berbeda dalam mengartikan *al-akhlâq al-karîmah*. Mungkin kita berbeda dalam memahami *al-khuluq al-hasan* (akhlak dalam arti positif).

Kontroversi di Seputar *Husn al-Khuluq*

Definisi akhlak sudah ada jauh sebelum Imam Al-Ghazâlî. Ketika mendefinisikan *al-akhlâq al-karîmah*, Hasan al-Bashrî, yang terkenal sebagai salah seorang imam tasawuf dari kalangan *tâbi'în*, hanya mengatakan bahwa *husn al-khuluq* cukup dilakukan dengan selalu bermuka ramah dan murah senyum. Melempar senyuman kepada kaum Muslim sering dikatakan sebagai sedekah yang pa-

ling ringan. Itu sudah merupakan *husn al-khuluq*. Melakukan kebaikan dan menahan diri dari berbuat buruk, atau yang lebih umum, melakukan *amr ma'rûf nahy munkar*, juga termasuk *husn al-khuluq*. Itulah definisi akhlak dari Imam Hasan al-Bashrî.

Al-Wâsithî mengatakan bahwa *husn al-khuluq* adalah menggembirakan mahkluk dalam suka dan duka. Abû 'Utsmân mengatakan bahwa *husn al-khuluq* adalah rela atas ketentuan Allah, ridha dan ikhlas—baik dan buruk dalam ketentuan Allah adalah positif bagi kita. Seandainya sudah sampai tingkat demikian, itulah yang dikatakan *husn al-khuluq*. Sementara itu, ath-Thurtan berpendapat bahwa *husn al-khuluq* yang paling rendah adalah sanggup menahan diri, tidak membalas, dan bahkan tetap bersikap sayang kepada orang yang menzalimi kita, memohonkan ampunan untuknya dan menyayanginya. Sementara itu, Abû Sa'îd al-Khudhrî mengatakan bahwa *husn al-khuluq* adalah tatkala tidak ada yang kita dambakan selain Allah. Masih ada banyak lagi definisi kalau kita membaca berbagai buku tentang *husn al-khuluq* ini.

Ungkapan telah diberikan oleh imam tasawuf. Akan tetapi, yang menarik adalah kata-kata Imam Al-Ghazâlî. Al-Ghazâlî menyatakan bahwa sebenarnya definisi-definisi di atas lebih merupakan pengungkapan tentang hasil-hasil *husn al-khuluq*. Definisi itu bukanlah definisi yang komprehensif. Sebab, dalam konteks logika, di antara syarat untuk dapat mendefinisikan sesuatu secara komprehensif haruslah memenuhi dua syarat penting: (1) bersifat kolektif (*jamî'an*), artinya mencakup segala bentuk yang diinginkannya; (2) bersifat preventif (*manî'an*), artinya mencegah berbagai hal yang mungkin akan masuk ke dalam *frame work* definisi tersebut.

Oleh karena itu, Imam Al-Ghazâlî menyatakan bahwa definisi *husn al-khuluq* di atas lebih merupakan hasil-hasil dari *husn al-khuluq* itu. Semua itu bukanlah definisi yang komprehensif. Saya mengambil contoh ketika kita ingin mendefinisikan manusia. Apa itu manusia? Kalau orang mengatakan bahwa manusia adalah si

Muhammad, sebenarnya definisi si Muhammad untuk manusia tidaklah tepat. Ini hanya contoh saja dari definisi siapa itu manusia. Karenanya, definisi itu tidak komprehensif. Kalau Anda menyatakan bahwa manusia adalah mahkluk yang berdiri tegak, definisi ini juga tidak komprehensif, karena Anda hanya menyebutkan salah satu aktivitas manusia. Akan tetapi, definisi yang komprehensif menyatakan bahwa, sebagaimana dinyatakan oleh para ahli logika, manusia adalah mahkluk hidup yang dapat berpikir. Ketika kita menyatakan bahwa manusia adalah mahkluk hidup yang dapat berpikir, definisi ini bersifat komprehensif, kolektif, dan juga preventif.

Berkaitan dengan konteks di atas, Imam Al-Ghazâlî mengatakan bahwa akhlak berasal dari kata *khalaqa* (*kh-l-q*). Kata *khalaqa* bisa berarti ganda dan bisa kita baca *khalq*. *Khalq* berarti ciptaan. Kata yang sama juga bisa dibaca *khuluqun*. *Khalq* berarti mahkluk, bentuk eksternal. Sementara itu, *khuluq*, dengan tulisan yang sama, berarti akhlak, bentuk internal. Ada persamaan antara bentuk eksternal dengan bentuk internal manusia. *Khalq* lebih bersifat eksternal. Allah SWT menciptakan manusia dengan bentuk eksternal seperti yang kita lihat. Dalam bentuk eksternal, Allah menciptakan manusia beraneka ragam. Setiap bangsa mempunyai ciri khasnya tersendiri. Bangsa Eropa mempunyai ciri khas tersendiri; bangsa Cina dengan ciri khasnya tersendiri; bangsa Arab dengan ciri khasnya tersendiri; demikian pula halnya bangsa-bangsa lain. Bentuk eksternal manusia satu sama lain berbeda. Dalam bentuk eksternal ini, manusia diciptakan oleh Allah secara terpaksa; tidak ada kehendak bebas. Kita tidak bisa, misalnya, merekayasa wajah anak yang akan kita lahirkan, walaupun sekarang ini, seperti dikatakan John Naisbitt, tahun 2000-an nanti kita akan mengalami revolusi biologi. Artinya, teknologi diramalkan mampu merekayasa bentuk eksternal manusia. Misalnya, ia mengatakan bahwa perkembangan dunia medis akan dapat menentukan jenis mata apa yang kita inginkan dari anak kita yang

akan lahir: apakah ingin berwarna biru, hitam, warna putih, atau merah—terserah kepada kita. Sebab, menurutnya, dunia medis sudah dapat menemukan sel-sel yang bisa mewarnai mata anak kita. Akan tetapi, semua itu masih dalam tahap prediksi.

'Alâ kulli hâl, bentuk eksternal manusia (*khalq*), yang sudah Allah ciptakan bagi kita, adalah sesuatu yang tidak bisa kita ubah. Mungkin doa, sedikit-banyak, bisa mempengaruhi. Katanya, kalau ibu-ibu hamil, bila setiap pagi ia membaca surah Yûsuf dan sang ibu setiap hari makan apel, ia kemudian akan mendapatkan anak yang cantik. Akan tetapi, ia belum bisa memprediksi; secantik apa anaknya sangat relatif. Walaupun demikian, *khalq* yang merupakan sifat eksternal manusia tidak bisa kita ubah secara utuh. Karenanya, dikatakan bahwa wujud eksternal manusia adalah sesuatu yang terpaksa. Namun, tidak demikian halnya dengan *khuluq*, wujud internal manusia. Bedanya, *khalq* adalah *ijbârî* (terpaksa), sementara *khuluq* adalah *ikhtiyârî* (pilihan, mengandung kehendak bebas). *Khuluq*, rupa internal manusia, adalah sesuatu yang bisa kita rekayasa. Oleh karena itu, kita sering mendengar Hadis Nabi saw. ketika beliau bersabda, "Sesungguhnya seorang anak dilahirkan dalam keadaan suci." Terserah kepada kedua orangtuanya ingin menjadikannya apa—orang Majusi, Yahudi, Nasrani, Muslim, Muhammadiyah, atau NU (Nahdhatul Ulama). Sebab, rupa internal manusia bisa direkayasa. Akhlak inilah, menurut kaum sufi, yang harus kita lihat. *Khuluq* inilah yang harus kita definisikan—akhlak yang baik kita kembangkan dan akhlak yang buruk wajib kita hindari. Sebelum kita melihat *khuluq*, rupa internal manusia, kita bisa melihat *khalq* manusia. *Khalq* bisa cantik seperti halnya juga *khuluq*. Rupa eksternal manusia bisa cantik dan bisa buruk. Begitu pula halnya rupa internal manusia. Kecantikan eksternal manusia adalah ketika organnya sempurna. Seandainya mata seseorang bagus tetapi hidungnya tidak ada, ia tidak bisa dikatakan sempurna rupa eksternalnya. Seandainya hidung seseorang mancung tetapi ia tidak bermata, bisakah itu kita kata-

kan sempurna? Tentu tidak. Kita akan mengatakan bahwa ia sempurna ketika ciptaan organnya sempurna. Seandainya salah satu sifat eksternalnya menyimpang, kita akan mengatakan bahwa ia tidak sempurna.

Demikian pula halnya rupa internal manusia. Bila satu di antara rupa internal manusia baik tetapi sebagiannya tidak baik, kita mengatakan bahwa manusia itu belum *khuluq al-hasan*. Kalau ia baik tetapi lidahnya tidak baik, ia bukan *khuluq al-hasan*. Mungkin hadis tentang seorang wanita yang diadukan kepada Nabi saw. dapat memberi gambaran. Ketika sahabat berkata, "Ya Rasulullah, wanita itu di siang hari berpuasa, di malam hari juga beribadah, sehingga dikenal sebagai wanita yang salih, tetapi di siang harinya ia sering mengumpat orang," Rasulullah saw. berkata, "Ia adalah penghuni neraka." Mengapa? Sebab, *khuluq hasan*-nya tidak terpenuhi. Jadi, *khuluq*, sebagaimana rupa eksternalnya, mestilah sempurna. Masalahnya sekarang, bagaimana kita dapat menyempurnakan rupa internal. Rupa eksternal, bila tidak sempurna, bisa diubah atau disempurnakan—wanita yang tidak putih bisa ber-*make up*; laki-laki yang tidak keriting bisa dikeritingkan. Demikian pula halnya rupa internal. Rupa internal ini bukanlah ciptaan yang bersifat *ijbârî*, tetapi *ikhtiyârî*. Inilah salah satu kajian tasawuf yang berhubungan dengan akhlak—tasawuf dalam perspektif mazhab etika.

Dalam teorinya, Al-Ghazâlî melihat ada empat daya yang sangat dominan dalam ruh manusia. Ketika kita berbicara tentang *khuluq*, berarti kita sedang berbicara tentang nafas manusia, tentang ruh manusia, tentang dimensi spiritual manusia. Saya berpikir, kita sepakat bahwa dalam Alquran pun telah difirmankan, bahwa Allah menciptakan manusia dengan dua dimensi: dimensi jasmani dan dimensi ruhani. Ketika Allah SWT menciptakan Adam, Allah berfirman:

> ....*Lalu Aku meniupkan ke dalamnya ruh-Ku*.... (QS 15: 29 dan 38: 72).

Jadi, ruh adalah salah satu dimensi wujud manusia. Ruh inilah objek bahasan kita. Di sini, kita tidak membahas rupa eksternal. Akhlak atau etika membahas rupa internal. Objek yang dibahas adalah ruh manusia. Kalau kita membaca Alquran, ketika berbicara tentang ruh, kita tidak bisa mendefinisikan ruh secara sempurna. Allah SWT telah berfirman:

> *Mereka bertanya kepadamu tentang ruh. Katakanlah, "Ruh adalah urusan Tuhanku...."* (QS 17:85).

Jadi, ruh tidak bisa didefinisikan. Akan tetapi, akhlak—kajian etika—mencoba membentuk ruh manusia. Sebelum kita dapat membentuk ruh agar sempurna, terlebih dulu kita harus mengetahui organ-organ apa saja yang dimiliki oleh ruh. "Organ" berarti daya-daya yang dimiliki oleh ruh. Berkaitan dengan rupa eksternal, kita dapat mengetahui apa yang akan kita benahi. Dalam rupa internal, kita juga harus tahu tentang apa yang harus kita benahi sebelum kita dapat mengarahkannya pada *al-akhlâq al-karîmah* (akhlak yang baik) atau kita justru terperosok ke dalam *al-akhlâq as-sayyi'ah* (akhlak yang buruk).

Imam Al-Ghazâlî melihat adanya empat daya ruh yang ada dalam diri manusia: (1) daya intelektualitas; (2) daya emosi; (3) daya nafsu; (4) daya penyeimbang. Imam Al-Ghazâlî menyebutkan bahwa empat daya ini merupakan pilar-pilar akhlak. Keempatnya dapat menjadi baik dan juga dapat menjadi tidak baik—bergantung pada sejauh mana kita bisa mengendalikannya. Karena dalam diri manusia ada pertarungan antara ruh dan nafsu manusia, segala atribut itu harus dikendalikan agar menjadi akhlak yang sempurna. Hal ini bergantung pada manusianya. Manusia diberi intelektualitas oleh Allah. Sebagaimana manusia diberi emosi oleh Allah, ia juga diberi syahwat dan nafsu. Lalu, sejauh mana kita dapat menyeimbangkan daya-daya itu? Bagaimana pula kita dapat menggunakan akal untuk menguasai daya-daya itu?

Perbedaan antara manusia dan hewan terletak pada daya intelektualitas. Tidak ada satu hewan pun yang memiliki daya intelektualitas. Sementara itu, persamaan kita dengan mereka ialah pada daya emosi dan daya nafsu. Bila kita tidak menyeimbangkan ketiga daya itu, boleh jadi kita akan terperosok ke dalam alam kehewanan. Daya penyeimbang adalah faktor penting bagi kita untuk membentuk akhlak yang baik. Ada tiga kemungkinan dalam memanfaatkan daya intelektualitas. *Pertama*, kita menggunakannya secara berlebihan, sehingga keluar dari rel kenormalan. *Kedua*, kita tidak memanfaatkannya sama sekali. *Ketiga*, kita memanfaatkan secara seimbang.

Daya Intelektual yang Dimanfaatkan dengan Seimbang

Konon, ketika Einstein—seorang ilmuwan abad 20, pencipta bom atom, yang konon 90 persen ilmunya diperoleh secara empiris dan 10 persennya diperoleh melalui inspirasi—telah berhasil menciptakan bom atom, ia menyesal. Katanya, "Ilmu yang aku miliki kemudian melahirkan suatu bahaya bagi kemanusiaan." Ilmu yang seharusnya dipergunakan untuk kepentingan kemanusiaan akhirnya digunakan untuk kehancuran kemanusiaan. Ilmunya, yakni daya intelektualnya, telah dimanfaatkan melampaui tahapan yang normal. Kita khawatir manusia berada dalam sisi yang demikian. Manusia memang diwajibkan oleh Allah untuk mencari pengetahuan, tetapi pada masa yang sama, ia harus menanamkan keimanan yang bisa membimbing dirinya, agar terjadi keseimbangan antara ilmu yang bermanfaat dengan ilmu yang tidak bermanfaat. Seandainya tidak diimbangi dengan keimanan, kemungkinan besar ilmunya akan merugikan kemanusiaan.

Di sinilah Imam Al-Ghazâlî mengatakan bahwa seandainya daya intelektualitas manusia tidak dibatasi penggunaannya, yakni melampaui batas yang sebenarnya, maka ia akan membahayakan kemanusiaan. Anda dapat memperhatikan bahwa orang yang pin-

tar menipu adalah orang yang paling bijak berpikir. Anda melihat, misalnya, politikus-politikus yang bermain di dunia internasional rata-rata karena rekayasa orang-orang yang berilmu pengetahuan. Daya intelektualitas bersifat positif bagi manusia bila disertai dengan penyeimbangan. Al-Ghazâlî melihat adanya daya intelek, daya emosi, dan daya syahwat yang harus disertai dengan daya penyeimbang. Daya penyeimbang ini akan menjadi penentu *husn al-khuluq* atau *sayyi' al-khuluq*, akhlak yang baik atau akhlak yang tidak baik.

Seandainya tidak dikekang dan tidak diseimbangkan, ilmu pengetahuan akan berlebihan sehingga bisa merusak kemanusiaan. Ketika berbicara tentang *megatrend* manusia pada tahun dua ribuan, John Naisbitt mengatakan bahwa ada sepuluh kecenderungan manusia yang akan mengubah kemanusiaan. Di antaranya adalah terjadinya revolusi biologi dalam dunia medis-kedokteran. Yang dikhawatirkan adalah bila ide-ide di dunia medis itu jatuh ke tangan orang-orang yang tidak bertanggung jawab. Katakanlah, misalnya, medis menemukan cara merekayasa akhlak manusia. Suatu saat, manusia dapat direkayasa. Pada tahun-tahun mendatang, orang akan dapat merekayasa dan melahirkan manusia yang pintar. Di Amerika ada sebuah bank penampungan sperma-sperma orang jenius. Orang yang jenius diambil spermanya, lalu dikumpulkan dengan wanita yang juga jenius. Dari pertemuan ini diharapkan lahir seorang yang jenius. Diharapkan, orang inilah yang mengembangkan teknologi obat kelak. Itu adalah kemungkinan positif.

Kekhawatiran yang terjadi di tengah-tengah para cendekiawan di Barat adalah seandainya teknologi itu diketahui oleh para mafia yang menguasai dunia narkotika. Seandainya mereka menculik profesor yang ahli dalam bidang itu dan memaksanya untuk membuat manusia yang mereka kehendaki, bagaimana jadinya? Anda bisa membayangkan hal itu. Jadi, bahaya yang mereka takutkan adalah bila ilmu pengetahuan yang demikian canggih itu ja-

tuh kepada orang-orang yang tidak bisa mengendalikan diri. Daya intelektual manusia adalah sesuatu yang sangat positif, tetapi ketika sampai pada pemanfaatan yang melampaui batas, hal itu akan melahirkan bahaya yang luar biasa. Tidak usah jauh-jauh, orang yang pakar dalam pendataan keuangan, misalnya, seandainya keahliannya dimanfaatkan untuk menipu data-data yang ada, juga sangat berbahaya. Ilmu kita, seandainya dimanfaatkan untuk menipu manusia, akan berbahaya pula.

Ada satu bait syair Parsi yang intinya menyebutkan bahwa orang yang paling pandai mencuri adalah orang yang mencuri dengan "lampu"-nya. Ilmu digambarkan sebagai lampu. Ketika ia mempunyai ilmu tentang suatu masalah, lalu ilmunya ia gunakan untuk mencuri dan menipu kaum Muslim serta kaum *mustadh-'afîn*, maka ilmunya akan menghancurkannya. Jadi, daya intelektualitas yang berlebihan bisa melahirkan, misalnya, sikap menipu, sikap khianat, sikap zalim, dan sebagainya. Seandainya daya intelektual manusia sangat minim, ia menjadi bodoh—bukan karena ia tidak tahu, tetapi karena ia tidak mau tahu. Ada dua jenis manusia yang tidak tahu. Ada orang yang tidak tahu karena potensi untuk mengetahui sangat minim. Kalau Anda berada di pelosok-pelosok daerah, kemudian berbicara tentang ilmu pengetahuan kepada orang-orang di sana, kendatipun sederhana, mungkin daya serap mereka sangat minim—bukan karena mereka tidak mau tahu, tetapi karena memang tidak tahu. Daya intelektualitasnya sangat rendah, bahkan minim. Ini juga tidak baik dalam perkembangan akhlak. Oleh karena itu, kejahilan adalah sifat yang dicela dalam Alquran. Allah SWT berfirman:

> ... *Apakah sama mereka yang berilmu dengan mereka yang tidak berilmu?* (QS 39: 9).

Dengan demikian, dalam tasawuf, ada dua pembahasan pokok tentang akhlak manusia: akhlak yang berbahaya bagi manusia

dan akhlak yang menyelamatkan manusia. Bila kita ingin mengeta-
hui sifat kunci keduanya, kata Al-Ghazâlî, lihatlah tiga daya yang
ada dalam diri manusia. Bila pemanfaatannya melebihi bingkai
yang sebenarnya tanpa ada kontrol dari keimanan, hal itu akan
membahayakan manusia. Ilmu pengetahuan yang dimanfaatkan
tanpa kendali iman amat membahayakan manusia. Yang positif
adalah daya intelektual dalam tahap normal. Orang mempunyai
ilmu pengetahuan. Ilmunya diamalkan untuk dirinya, lalu diajar-
kan kepada orang-orang yang memerlukannya. Itulah ilmu yang
bermanfaat. Ilmu yang bermanfaat adalah sesuatu yang sangat
besar jasanya pada dirinya dan bahkan pada kemanusiaan.

Dalam Islam, yang dikatakan ilmu adalah ilmu yang berman-
faat. Bahkan, Nabi saw. sering memohon kepada Allah dan berlin-
dung kepada-Nya dari ilmu yang tidak bermanfaat. Nabi berdoa,
"Aku bermohon kepada-Mu, ya Allah, dari ilmu yang tidak ber-
manfaat." Tidak ada artinya ilmu yang tidak bermanfaat. Ilmu
yang bermanfaat adalah ilmu yang ada di antara dua kutub dan
berjalan sesuai dengan kehendak Allah. Daya intelektual ini—bi-
la dikembangkan dengan positif—akan melahirkan *al-akhlâq al-
karîmah*. Nabi saw. mewasiatkan kepada seluruh kaum Muslim
untuk menuntut ilmu pengetahuan. Bahkan, ada hadis yang me-
ngatakan, "Tafakur sesaat lebih baik daripada beribadah setahun."
(Ada juga yang menyatakan sepuluh tahun, bergantung pada se-
jauh mana berpikirnya). Seandainya orang yang bertafakur itu
benar-benar bermanfaat untuk kaum Muslim, berarti ia lebih uta-
ma daripada seorang ahli ibadah yang tegak beribadah lebih dari
satu tahun. Mengapa? Sebab, ilmunya bermanfaat. Ilmunya telah
menjadi gagasan yang bermanfaat bagi kaum Muslim. Itulah yang
dinamakan ilmu yang bermanfaat. Banyak hadis tentang dorong-
an mencari ilmu pengetahuan dan pujian atas ilmu-ilmu yang
bermanfaat itu. Ilmu ini dikatakan *al-akhlâq al-karîmah*. Orang
yang memiliki ilmu seperti itu adalah orang yang mempunyai *al-
akhlâq al-karîmah*.

Kaum sufi adalah mereka yang memanfaatkan daya intelektualnya secara normal. Seseorang tidak bisa dikatakan sufi kalau ia jahil. Islam tidak menginginkan sufi yang pasif. Islam menginginkan sufi yang dinamis. Pada tahapan inilah sufi mempunyai *al-akhlâq al-karîmah* dan disebut sebagai sufi yang sebenarnya. Nabi saw. adalah figur sufi yang sebenarnya. Tidaklah sama orang yang berilmu pengetahuan dan yang tidak berilmu pengetahuan. Orang yang paling sempurna ilmunya adalah Mu<u>h</u>ammad saw. Beliau mendidik murid-muridnya. 'Alî muncul sebagai siswanya yang terbaik, sehingga kemudian beliau bersabda, "Aku adalah kota ilmu dan 'Alî adalah pintunya." Dengan demikian, Mu<u>h</u>ammad adalah contoh figur ilmuwan yang paling sempurna. Beliau juga adalah figur sufi yang sebenarnya. Jadi, sufi adalah figur orang yang dinamis.

Daya Emosi

Daya emosi adalah suatu daya yang juga ada dalam diri manusia. Emosi adalah daya yang dititipkan Allah dalam diri manusia. Kita mempunyai sikap marah yang positif dan negatif. Alquran menggambarkan sikap marah yang positif. Ketika Allah menyifati Mu<u>h</u>ammad saw. dan sahabat-sahabatnya, Dia berfirman:

> *Mu<u>h</u>ammad adalah utusan Allah dan orang-orang yang bersamanya keras kepada orang-orang kafir....* (QS 48: 29).

Keras kepada orang-orang kafir adalah sifat Mu<u>h</u>ammad dan para sahabatnya dari aspek daya emosi. Mu<u>h</u>ammad mempunyai sifat marah, tetapi kepada orang-orang kafir. Hal itu berarti positif untuk orang-orang Mukmin. Bila dimanfaat secara positif, daya emosi manusia akan melahirkan sifat berani (*syajâ'ah*). *Syajâ'ah* adalah suatu sifat yang sangat terpuji. Semua nabi mempunyai sifat *syajâ'ah*. Nabi saw. berani. Berani termasuk akhlak yang baik. Berani akan menjadi akhlak yang tidak baik bila berlebihan atau-

pun kurang. Bila keberanian seseorang kurang, ini berarti bahwa ia penakut. Ia memiliki daya emosi. Hanya saja, daya emosinya tidak dimanfaatkan atau dihalangi sedemikian rupa sehingga tidak termanfaatkan. Akibatnya, ia menjadi penakut. Akan tetapi, daya emosi ini, bila melebihi tahap normal, akan mendorong orang berbuat nekat; berani tanpa pertimbangan. Misalnya, ada orang yang berani terjun dari gunung; ini termasuk nekat. Ia menggunakan keberaniannya tidak pada tempatnya. Berani memukul anak kecil juga termasuk dalam penggunaan keberanian pada tahap yang tidak normal. Ini jelas tercela.

Daya Nafsu

Daya nafsu juga merupakan fitrah yang ditanamkan Allah dalam diri manusia. Dengan daya ini akan lestari suatu generasi ke generasi berikutnya, baik alam kemanusiaan maupun alam mahkluk lain. Manusia tidak akan bisa mengosongkan dirinya dengan kekuatan syahwat. Dalam mazhab etika, seorang sufi akan mengetahui bagaimana menyalurkan syahwat pada posisi yang sebenarnya. Yang diwajibkan Allah bukanlah mengubur daya syahwat, melainkan menyalurkannya pada jalur yang sebenarnya. Karena itu, dalam Islam, seks bebas (*free sex*) adalah kehidupan yang sangat tercela. Daya syahwat, bila disalurkan pada tempat yang benar berupa hubungan suami-istri yang sah, menjadi terpuji.

Mengekang nafsu tidaklah baik dan tidak mungkin. Karena itu, dalam Islam, kehidupan ber-*'uzlah*, kehidupan cara rahib, dan kehidupan para pendeta yang tidak kawin, dicela dalam Islam. Kita tidak diizinkan membujang. Banyak hadis yang mencela orang-orang yang membujang (enggan menikah) yang sudah sampai umurnya. Dikhawatirkan, bila ia meninggal, ia berada dalam keimanan yang kurang. Bahkan, saya pernah membaca hadis bahwa penghuni neraka yang paling banyak ialah para bujangan. Mengapa? Karena dikhawatirkan penyaluran syahwatnya berada

pada tahap yang berlebihan ataupun sebaliknya. Karena itu, Nabi saw. bersabda, "Nikah adalah sunnahku. Barangsiapa yang enggan menerima sunnahku, ia bukan dari golonganku."

Syahwat adalah sesuatu yang sangat naluriah dalam diri manusia. Kita mesti memanfaatkannya pada jalur yang normal. Memanfaatkannya pada jalur yang normal disebut pernikahan. Bagi seorang laki-laki, bila khawatir syahwatnya terlalu berlebihan, ia dianjurkan untuk menikah—apa pun situasi dan kondisinya. Begitu juga halnya perempuan. Sebab, sikap tidak menikah atau ber-*'uzlah* adalah sikap yang dicela dalam Islam.

Ada seorang sahabat datang kepada Rasulullah saw. Sahabat itu bernama Jâbir ibn 'Abdillâh. Beliau bertanya, "Jâbir, apakah engkau sudah menikah?"

Ia menjawab, "Belum, ya Rasulullah."

"Mengapa belum?" tanya Rasulullah.

"Karena uangku belum cukup."

Rasulullah berkata lagi, "Tidak. Engkau harus mencari seorang wanita untuk mendampingimu."

Beberapa hari berikutnya, ia datang lagi kepada Rasulullah, dan berkata kepada Rasulullah, "Ya Rasulullah, aku sudah menikah."

"Alhamdulillah," jawab Rasulullah. "Dengan siapa engkau menikah?" tanya Rasulullah.

Jawab Jâbir, "Aku menikah dengan seorang janda."

"Mengapa?"

Jâbir menjawab, "Ya Rasulullah, aku tidak punya uang. Kalau aku menikah dengan wanita yang masih perawan, mungkin maharku lebih mahal. Akan tetapi, dengan wanita janda, ia lebih banyak akan membimbing saya, karena ia lebih berpengalaman."

Walhasil, bimbingan Rasul kepada sahabatnya untuk menyalurkan syahwatnya, sering kita baca dalam banyak hadis. Bahkan, saya pernah membaca hadis yang bunyinya agak aneh. Rasulullah saw. pernah bertanya, "Mengapa engkau belum kawin?"

"Ya Rasulullah, aku tidak memiliki uang untuk kawin."

Lalu Rasulullah mengatakan, "Bukankah ada surah *Qul huwa Allâh a<u>h</u>ad*? Engkau dapat membayar mas kawinnya dengan surah itu."

"Apakah itu bisa, ya Rasulullah?"

"Bisa," jawab Rasulullah. "Bahkan, tambahlah dengan *Qul yâ ayyuha al-kâfirûn* agar menjadi Alquran yang lengkap."

Dengan demikian, anjuran-anjuran untuk menyalurkan syahwat dalam jalur yang positif adalah akhlak para sufi. Jadi, kalau kita berbicara tentang tasawuf, syahwat tidaklah dimatikan. Anda jangan membayangkan bahwa para sufi tidak kawin atau tidak mempunyai daya nafsu. Mereka memiliki syahwat, tetapi disalurkan pada posisi yang sebenarnya. Kalau Anda membaca riwayat para nabi, kecuali Nabi 'Isâ, misalnya, mereka semuanya berkeluarga. Jadi, daya nafsu adalah naluri manusia yang tidak boleh dimatikan, tetapi harus disalurkan secara positif. Itulah cara-cara mengembangkan etika tasawuf yang sebenarnya. Jadi, yang dinamakan etika tasawuf adalah daya intelektual, daya emosi, dan daya nafsu yang dikembangkan secara normal. Seandainya kita bisa mengembangkan semua ini dalam kondisi yang sebenarnya, ini berarti bahwa kita telah mengamalkan akhlak para sufi yang sebenarnya. Sementara itu, daya pengimbang sebetulnya adalah suatu daya yang dititipkan Allah dalam diri manusia untuk mengimbangi semua daya yang ada.

Sekarang, kalau kita sudah mengenal akhlak yang baik dan akhlak yang tidak baik, lalu bagaimana cara mendapatkannya? Cara mendapatkanya ada dua: melalui karunia Ilahi dan melalui upaya yang sungguh-sungguh. Cara pertama hanya dimiliki oleh para nabi dan para imam yang suci. Para nabi adalah makhluk Allah yang sejak kecil sudah dikaruniai akhlak-akhlak yang baik. Anda pernah mendengar kisah Nabi saw. ketika kecil sewaktu pakaian orang Arab tidak seperti kita. Dulu beliau hanya memakai gamis tanpa pakaian dalam. Mu<u>h</u>ammad kecil bermain dengan

teman-temannya. Beliau melihat ada orang sedang membangun rumah. Semua temannya ikut membantu mengangkut batu untuk membangun rumah itu. Karena beliau memakai gamis, seperti memakai kain, lalu diangkatlah kainnya dan diisi dengan batu agar bisa membawa batu agak banyak. Teman-temannya mengisi gamis mereka dengan batu. Mereka berjalan dan otomatis aurat mereka kelihatan. Mu<u>h</u>ammad kecil juga berusaha mengangkat gamisnya seperti teman-temannya. Akan tetapi, tiba-tiba ada tangan yang menepis. Berkali-kali tangan itu menepisnya hingga beliau tidak bisa membawa batu-batu itu.

Itulah gambaran betapa para nabi sejak kecil telah mendapat perhatian khusus dari Allah. *Al-akhlâq al-karîmah* para nabi ini sudah dibimbing oleh Allah sejak mereka kecil. Sementara itu, bagi manusia biasa seperti kita, *al-akhlâq al-karîmah* haruslah diupayakan dengan sungguh-sungguh. Upaya ini bergantung pada sejauh mana kita berupaya. Kalau kita berupaya dengan baik, kita akan mendapat tahapan *al-akhlâq al-karîmah* yang besar. Akan tetapi, seandainya upaya kita minimal, hasilnya juga akan minimal. Dalam ilmu medis, bila suhu atau panas tubuh anak sudah melampaui batas normal, panasnya harus diturunkan. Anda harus mengompresnya dengan air agar panasnya turun. Pengobatannya adalah dengan lawannya. Begitu juga halnya cara pengobatan ruhani. Anda melihat dalam diri Anda suatu sifat yang buruk. Seandainya kita mendapati diri kita sebagai orang yang bakhil, untuk mengobatinya, kita harus menyerangnya dan membawakan lawannya, yaitu dengan cara berinfak sebanyak mungkin. Kalau kita bodoh maka obatnya belajar; hadir dalam kuliah-kuliah, hadir dalam majelis-majelis. Kalau kita kikir, tunjukkan sifat *al-jawad*, pemurah; tunjukkan sifat penolong kepada sesama Muslim. Kalau kita mendapati diri kita belum sempurna salatnya, sempurnakan salat itu. Pokoknya, ditampilkan sifat-sifat yang anti dari sifat-sifat yang buruk tadi. Itulah upaya pembenahan diri kita.

Kalau kita mengharapkan akhlak kita dibentuk oleh Allah

sejak awal, itu tidak mungkin. Kita hanya bisa membentuk akhlak yang baik dengan upaya diri kita masing-masing. Kalau kita malas berdoa, paksa diri kita untuk berdoa. Allah SWT berfirman: *Siapa yang ber-*mujâhadah *(bersungguh-sungguh) dalam upaya meniti jalan Kami, Kami akan menunjukkan kepadanya jalan-jalan Kami.* Siapa yang sungguh-sungguh mencari akhlak-akhlak baik, Allah akan menunjukkan kepadanya. Itulah janji Allah SWT.

Simpel saja, untuk mendapatkan akhlak yang baik, seperti dikatakan oleh kalangan sufi, kita harus melucuti semua akhlak-akhlak yang jelek. Mereka mengatakan, kita perlu *takhallî. Takhallî* artinya mengosongkan diri kita dari akhlak-akhlak yang buruk. Sesudah *takhallî*, baru *tajallî*. Jadi, pertama-tama, segala sifat yang buruk harus segera kita kosongkan dari kita. Lalu kita bawa sifat antitesis dari sifat yang buruk tadi, yaitu dengan menghiasi diri dengan yang baik. Kalau kita bakhil, hiasi diri kita dengan sifat pemurah. Kalau kita jahil, hiasi diri kita dengan ilmu pengetahuan. Kalau kita selalu berbohong, hiasi diri kita dengan sifat jujur. Kalau kita berkhianat, hiasi diri kita dengan amanat. Bawalah antitesis dari sifat yang ada. Itulah cara yang harus kita jalankan dalam upaya kita mengembangkan akhlak sufi dalam diri kita. Tanpa usaha ini, mustahil kita akan mendapat akhlak sufi. Tanpa usaha yang sungguh-sungguh dari diri kita, jangan berharap karunia Allah akan dilimpahkan kepada kita sebagaimana kepada para nabi.

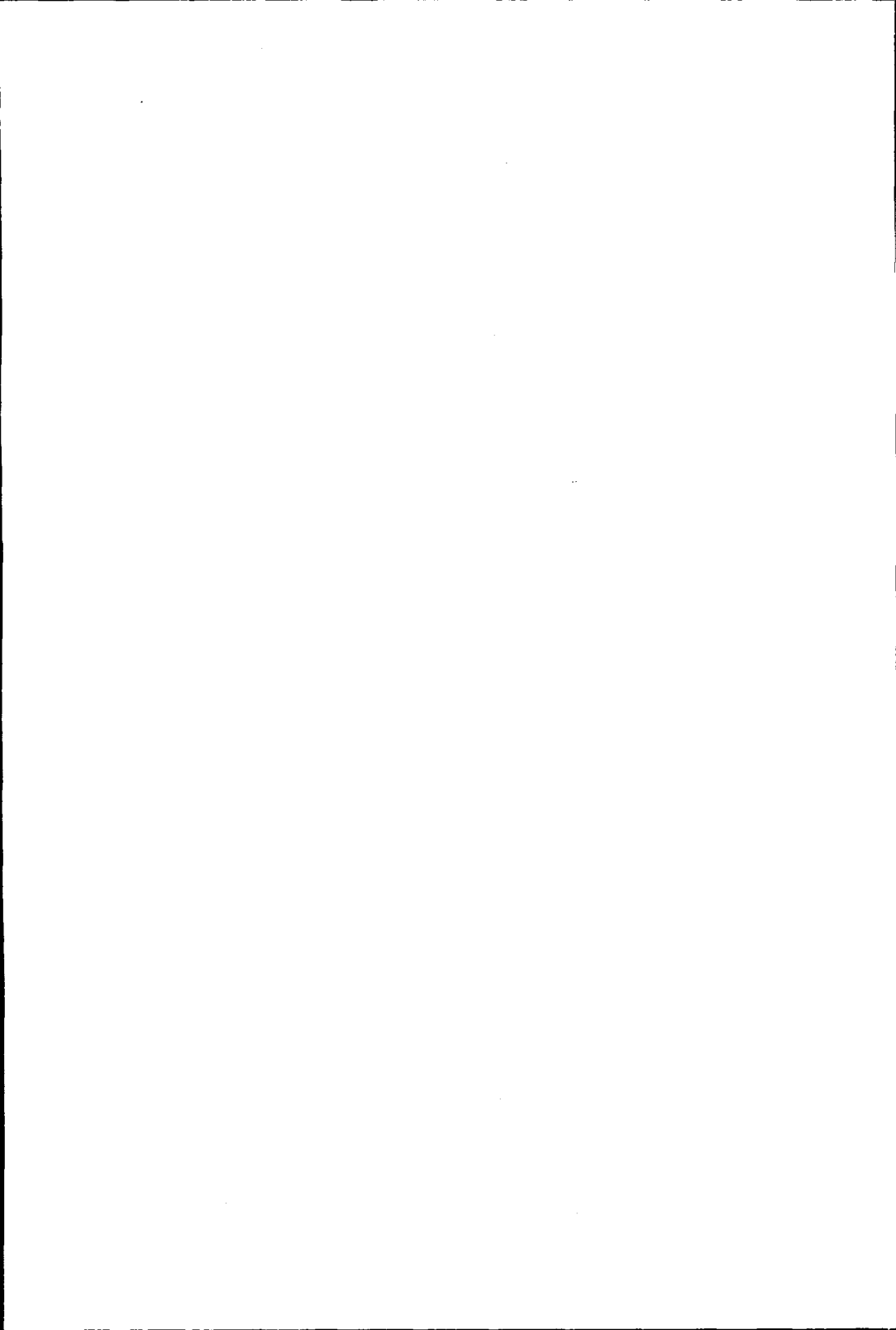
Kalau orang sudah mencapai tahapan ini, barulah dia akan menjadi hamba Allah yang sebenarnya. Ketika Nabi Muhammad di utus oleh Allah dalam Isra Mikraj, Allah tidak membanggakan Nabi Muhammad kecuali dengan kalimat *bi 'abdihî*. Firman Allah SWT:

Subhâna al-ladzî asrâ bi 'abdihî,"

(Mahasuci Allah Yang memperjalankan hamba-Nya). (QS 18:1).

Bahkan dalam sabdanya, Nabi Mu<u>h</u>ammad saw. mengatakan, "Aku sangat bangga menjadi hamba Allah sebelum aku menjadi rasul Allah."

Dalam syahadat, kita mengatakan, "*Asyhadu an lâ ilâha illâ Allâh wa asyhadu anna Mu<u>h</u>ammadan* 'abduhû *wa* rasûluh."

Kalimat *'abduhû* didahulukan dari kalimat *rasûluh*. Sebab, menjadi hamba-Nya dirasakan lebih istimewa oleh Mu<u>h</u>ammad daripada menjadi Rasul-Nya. []

Tasawuf Sebagai Mazhab Epistemologi

Oleh Agus Effendi

Pendahuluan

Akal (rasio) dan indera merupakan dua alat pengetahuan. Pemujaan yang pertama melahirkan rasionalisme, sementara pemujaan yang kedua melahirkan sensualisme, empirisisme, materialisme, dan positivisme. Jika pada yang pertama objeknya bersifat abstrak dan paradigmanya logis, pada yang kedua objeknya bersifat empiris dan paradigmanya adalah sains. Kedua paradgima ini menolak objek mistis yang supralogis dan non-empiris. Dua alat pengetahuan di atas dengan tegas memberikan saham yang besar dalam membidani lahirnya sains dan teknologi, tetapi tidak bisa berbuat apa-apa pada objek yang irasional, metafisis, dan metainderawi. Kalau begitu, alam gaib, dunia jin, komunikasi manusia hidup dengan manusia salih yang sudah meninggal dunia (*tawassul*), mencari berkah (*tabarruk*), dan persoalan-persoalan eskatologis tertentu memerlukan alat pengetahuan yang lain. Paradigma mistis ini hanya bisa diketahui dengan hati—menurut istilah para sufi—dan dengan iman—menurut istilah kaum teolog.

Islam (baca: pandangan dunia *tawhîd*) tidak menolak akal dan indera sebagai dua alat pengetahuan. Islam hanya menolak jika

keduanya dipandang bersifat absolut. Sebab, ia tidak menolak adanya objek yang supralogis (irasional) dan non-empiris. Mereka yang akrab dengan Alquran tidak terlalu sulit untuk berkesimpulan demikian. Karena itu, wajar jika dunia Islam pun melahirkan filsafat spekulatif-rasional yang disebut filsafat peripatetik. Ibn Sînâ, Al-Kindî, dan Al-Fârâbî dapat kita masukkan ke dalam kelompok filosof aliran ini. Menurut mereka, kebenaran akhir atau hakikat sesuatu bisa dicapai dengan akal atau intelek (*'aql*). Hal ini tidak berarti bahwa mereka menolak kebenaran wahyu dan penyingkapan mistis (*kasyf*).

Pencerahan intelek aktif (*al-'aql al-fa'âl*), menurut para filosof peripatetik, menjadi syarat perilaku pencarian kebenaran. Penegasan demikian bisa kita baca dalam sebuah tulisan William C. Chittick.[1]

Mengenal Allah (*Ma'rifah Allâh*): ***Hushûlî*** dan ***Hudhûrî***

Pengetahuan tentang sesuatu pada dasarnya mengambil dua bentuk: pengetahuan personal dan pengetahuan universal. Pengetahuan yang pertama, dalam kaitannya dengan hal-hal yang empiris dan inderawi (*al-mahsûsât*), akan bisa kita capai melalui indera. Sedangkan pengetahuan yang metafisis (metaempiris dan metainderawi) hanya mungkin diketahui melalui ilmu *hudhûrî* (*ladunnî*) dan *syuhûdî*. Selanjutnya, pengetahuan universal, dalam kaitannya dengan seluruh *mawjûd*, hanya bisa dicapai melalui konsepsi-konsepsi rasional. Realitas dari pengetahuan jenis ini berkaitan dengan esensi-esensi dan tema-tema universal wujud (*mawjûdât*), dan dengan aksiden (*'aradh*) ketika ingin mengetahui individualitas-individualitasnya.

---

1. William C. Chittick, "Hubungan Tasawuf dan Filsafat dalam Sejarah Islam Awal: Korespondensi Al-Thusi dan Al-Qunawi," yang dimuat dalam jurnal *Al-Hikmah* No. 5, edisi Maret-Juni, 1992, hlm. 57-59.

Dengan demikian, mengenal Allah (*ma'rifah Allâh*) juga mengambil dua bentuk: *ma'rifah hushûliyyah* dan *ma'rifah hudhûriyyah*. Pembuktian keberadaan Tuhan melalui dalil-dalil kosmologis pada dasarnya bisa kita sebut sebagai contoh dari *ma'rifah Allâh* yang bersifat *hushûlî*, yaitu pengetahuan universal yang diperoleh melalui kesimpulan logis atau melalui konsepsi-konsepsi rasional (*al-mafâhim al-'aqliyyah*). Hal ini tidak secara langsung berkaitan dengan Zat Ilahi, melainkan berkaitan dengan keberadaan objek-objek kosmologis yang empiris yang menyebabkan lahirnya kesimpulan logis bahwa Sebab Awal merupakan *Wâjib al-Wujûd* (Wujud Mutlak). Selanjutnya, setiap pengetahuan yang diperoleh melalui argumen-argumen rasional merupakan pengetahuan universal (*kullî*) dan bersifat perolehan (*hushûlî*), yaitu pengetahuan yang lahir melalui konsepsi-konsepsi mental (*al-mafâhim adz-dzihniyyah*).

Lain halnya dengan pengetahuan *hudhûrî*. Jika pengetahuan *hudhûrî* dan *syuhûdî* ini diperoleh oleh seseorang, maka pada dasarnya seseorang itu sampai pada "yang diketahui" (*al-ma'lûm*) tidak dengan melalui konsepsi-konsepsi mental. Agaknya, yang dimaksud dengan pandangan hati (*al-ru'yah al-qalbiyyah*) yang diisyaratkan oleh banyak ayat Alquran, seperti ditegaskan oleh Muhammad Taqî Mishbâh Yazdî dalam *Ma'ârif al-Qur'ân: Ma'rifah Allâh*,[2] ialah pengetahuan *syuhûdî* ini. Dia mengatakan bahwa ada hadis yang berbunyi, "Allah mesti diketahui oleh Diri-Nya, bukan oleh makhluk-Nya." (*Ushûl al-Kâfî*).

Sehubungan dengan *ma'rifah hudhûriyyah* ini, Taqî Mishbâh Yazdî juga bertutur sebagai berikut:

> Termasuk yang tidak diperdebatkan lagi ialah bahwa *ma'rifah hudhûriyyah* tidak bisa diajarkan dan dipelajari, karena pengajaran (*ta'lîm*) dan belajar (*ta'allum*) terjadi melalui lafal-lafal

2. Muhammad Taqî Mishbâh Yazdî, *Ma'ârif Al-Qur'ân*.

dan konsepsi-konsepsi. Pengajaran dan belajar juga menyuguhkan makna-makna tertentu bagi akal pendengar dan orang yang berpikir. Padahal, ilmu *hudhûrî* tidak termasuk makna-makna mental (*al-ma'ânî al-dzihniyyah*) dan tidak bisa dipindahkan—juga tidak bisa pindah—kepada orang lain; bahkan penjelasan Alquran pun tidak mampu memberi kita ilmu *hudhûrî* dan *syuhûdî*. Ia hanya mampu menunjukkan kepada kita cara (*tharîqah*) yang dapat mengantarkan kita pada ilmu *syuhûdî* tentang Allah SWT.

Menurut Taqî Mishbâh, pengetahuan tentang Allah (*ma'rifah Allâh*) merupakan pengetahuan yang fitri. Maksudnya, pengetahuan tersebut mengambil dua bentuk: *hushûlî* dan *hudhûrî*. Pengetahuan fitri dikatakan *hushûlî* karena akal (rasio atau intelek) manusia tidak memerlukan usaha keras untuk membuktikan keberadaan-Nya. Manusia dengan mudah memahami bahwa adanya manusia dan fenomena-fenomena alam membutuhkan adanya Pencipta yang tidak berhajat kepada siapa pun atau pada apa pun.

Sementara pengetahuan fitri tentang Allah disebut *hudhûrî* karena manusia memiliki keterkaitan yang dalam dengan Penciptanya. Ketika seorang manusia tenggelam dalam kedalaman hatinya, ia akan segera menemukan keterkaitan seperti ini. Hanya saja, kebanyakan manusia tidak peduli pada keterkaitan hati (*al-'alaqah al-qalbiyyah*) ini. Apalagi tatkala mereka sudah karam dalam kelezatan duniawi. Namun demikian, mereka masih bisa menyadari kembali keterkaitan hati yang demikian sewaktu mereka berusaha menarik perhatian mereka dari segala sesuatu selain pada keterkaitan hati itu. Allah SWT berfirman:

> *Hadapkanlah wajahmu dengan lurus pada agama (Allah). Tetaplah atas fitrah Allah yang telah menciptakan manusia menurut fitrah itu. Tidak ada perubahan pada fitrah Allah. Itulah agama yang lurus, tetapi kebanyakan manusia tidak mengetahui.* (QS 30: 30).

Tingkat Ilmu *Hudhûrî*

Perlu digaris-bawahi bahwa semua ilmu *hudhûrî*, dari segi kekuatan dan kelemahannya, tidak sama. Sesekali ilmu *hudhûrî* muncul dengan begitu kuat sehingga melahirkan bentuk kesadaran yang maksimal. Namun, pada saat yang lain, hanya melahirkan kesadaran yang minimal, bahkan bisa juga hanya melahirkan kesadaran yang minus. Perbedaan tingkat ilmu *hudhûrî* ini sering bergantung pada perbedaan tingkat kualitas jiwa orang yang mengetahui. Semakin lemah jiwa, dari segi tingkatan eksistensialnya, ilmu *hudhûrî* yang akan diperolehnya pun semakin sedikit. Begitu juga sebaliknya. Dengan mengintegrasikan jiwa dan membatasi konsentrasi hati kepada Allah SWT, maka kemunculan ilmu *hudhûrî* pun akan naik ke tingkat yang semakin jelas dan disadari. Ketika itu, pemiliknya layak untuk mengatakan, seperti dikatakan Al-Husayn r.a., "Apakah yang selain Diri-Mu dan yang bukan untuk-Mu layak untuk menampakkan diri?"

Sebagai misal, pada dasarnya, dalam batin setiap orang terdapat ilmu *hudhûrî* mengenai keberadaan Penciptanya. Akan tetapi, karena lemahnya tingkat eksistensial orang itu, sementara konsentrasinya begitu berlebihan pada tubuh dan persoalan-persoalan material secara hedonistik dan epikurianistik, maka ilmu *hudhûrî* yang sudah ada di dalam batinnya memojok ke wilayah ketidaksadarannya. Dengan kata lain, kondusivitas kemunculan ilmu *hudhûrî* diakibatkan oleh lemahnya konsentrasi orang tersebut pada kesadaran sejati dirinya lantaran hilangnya pengetahuan tentang dirinya. Dengan demikian, masing-masing perbedaan tingkat ilmu *hudhûrî* ini sangat berpengaruh pada interpretasi mentalnya atas berbagai persoalan lahiriah dan batiniah.

Sehubungan dengan filsafat pengetahuan diri dan akibat praktis ketiadaannya pada kehidupan, secara *genuine*, Murtadhâ Muthahharî mengelaborasinya dalam *Manusia dan Agama*.[3] Di situ

---

3. Murtadha Muthahhari, *Manusia dan Agama*, Mizan, Bandung, 1990, hlm. 154.

Muthahharî membuktikan urgensi kesadaran manusia akan diri dan dunianya dengan merujuk pada perspektif Alquran, Sunnah, dan ucapan para imamnya. Setelah mengutip Alquran surah al-Hasyr (59) ayat ke-19 dan sebelum mengutip kritik pedas Mahatma Gandhi dalam *My Religion* atas peradaban modern Barat, Muthahharî mengutip dua ucapan Imam 'Ali, "Mengenali diri adalah jenis pengetahuan yang paling bermanfaat," dan, "Saya heran mengapa orang yang kehilangan sesuatu akan berusaha mencarinya, sementara yang kehilangan dirinya, tidak."

Mengutip kembali *Manusia dan Agama*, Gandhi bertutur sebagai berikut:

> Seorang manusia Barat mampu mencapai prestasi hebat, justru ketika orang lain menunggu kemurahan Tuhan, tetapi dia tidak mampu merenungkan dirinya sendiri. Hal ini sudah cukup untuk memunculkan absurditas pada kegemilangan palsu peradaban modern....
>
> Ada realitas tunggal di seluruh dunia ini, yaitu "pengetahuan tentang diri". Siapa yang mengenal dirinya akan mengenal pula Tuhan dan segala ciptaan-Nya. Siapa yang tidak mengetahui pengetahuan semacam itu, ia tidak mempunyai pengetahuan apa pun. Di dunia ini hanya ada satu kekuatan, satu jenis kemerdekaan, dan satu bentuk keadilan, yaitu kuasa untuk mengendalikan "diri". Siapa yang mampu menguasai "diri"-nya akan mampu mengendalikan diri. Siapa yang mampu menguasai "diri"-nya akan mampu menguasai dunia.....

Demikianlah ontologi pengetahuan diri. Dengan menyadari keberadaannya, seseorang diharapkan bisa terdorong untuk ber-*mujahâdah* dalam upaya untuk memperolah ilmu *hudhûrî*. Bertingkatnya pengetahuan, kesadaran, dan kesucian diri tidak bisa ditolak sebagai sesuatu yang melahirkan produk ilmu *hudhûrî* yang bertingkat pula.

Sekilas Latar-belakang Historis Mazhab *Isyrâqiyyah* dan *Hikmah*

Secara etimologis, *ilhâm* berarti inspirasi atau insting, sementara *isyrâq* bermakna illuminasionisme.[4] Mazhab *isyrâq* adalah mazhab epistemologis para sufi. Seorang sufi sekaligus filosof yang dipandang sebagai pemuka mazhab ini adalah Suhrawardî al-Maqtûl, sehingga ia disebut sebagai *Syaikh al-Isyrâq* (Guru Iluminasionisme). Suhrawardî adalah orang Iran. Ia meninggal (dibunuh) dalam penjara Mâlik azh-Zhâhir, yang menurut Annemarie Schimmel, adalah seorang raja yang sangat mencintai para sufi dan kaum cendekiawan. Suhrâwardî dibunuh atas desakan para hakim agama yang takut pada filsafat mistiknya, dengan menggunakan otoritas Shalâhuddîn al-Ayyûbî, ayah sang raja.

Menurut Hossein Nasr, Suhrâwardî adalah penulis karya filsafat dan *gnostik* berbahasa Arab dan Persia. Karya terpentingnya ialah *Hikmah al-Isyrâq*. Menurut Nasr, dalam *magnum opus*-nya ini, Suhrâwardî memulai tulisannya dengan sejumlah kritik atas filsafat peripatetik. Ia bukan hanya melontarkan kritik atas logika (ketika ia menyederhanakan kategori Aristoteles menjadi empat), melainkan juga atas filsafat alam, psikologi, dan metafisik. Suhrawardî juga membicarakan secara panjang-lebar persoalan epistemologi. Ia menggunakan *way of reason* dan *way of intuition*. Keduanya dipandang saling melengkapi. Nalar tanpa intuisi dan iluminasi, menurut Suhrawardî, adalah *puerile* (kekanak-kanakan) dan setengah buta, serta tidak akan pernah mencapai sumber seluruh kebenaran dan inteleksi transendental. Menurutnya, intuisi tanpa persiapan logika, pelatihan, serta pengembangan fakultas rasional akan tersesat dan selanjutnya tidak akan mampu mengekspresikan dirinya secara cermat dan metodologis. Itulah sebabnya *Hikmah al-Isyrâq* dimulai dengan logika dan diakhiri dengan sebuah judul

4. Hans Wehr. *A Dictionary of Modern Written Arabic-English*. Edited by J. Milton Cowan, Librairie du Liban, 1980, hlm. 880 dan 468.

mengenai ekstase dan kontemplasi mengenai esensi-esensi selestial (samawi).

Doktrin-doktrin Suhrawardî mendapatkan antusiasme di Persia, terutama di lingkungan Syi'ah. Alasannya, karena dunia Syi'ah telah berhasil mengembangkan filsafat Islam dan teosofi fase sejarah sebelum Islam. Mazhab Suhrawardî adalah mazhab yang mensintesakan filsafat peripatetik, terutama yang diinterpretasikan oleh Ibn Sînâ dan dokrin-doktrin *gnostik* mazhab Ibn 'Arabî. Di dunia Syi'ah, perspektif yang berbeda ini akhirnya benar-benar terunifikasikan pada abad ke-2/ke-17 dalam suatu sintesis yang dilakukan oleh Shadruddîn Muhammad asy-Syîrâzî. Ia lebih dikenal dengan nama Mullâ Shadrâ. Ia adalah seorang filosof dan *gnostik* (*'ârif*) serta ekspositor terbesar doktrin-doktrin metafisika dalam Islam. Henry Corbin adalah satu-satunya sarjana Barat yang serius mempelajari doktrin-doktrin Suhrawardî dan Mullâ Shadrâ dengan kombinasi St. Thomas Aquinas dan Jacob Bohme dalam konteks Islam. *Al-Hikmah al-Muta'âliyah fî al-Asfar al-Aqliyyah al-Arba'ah* karya Mullâ Shadrâ,[5] menurut Nasr, adalah karya filsafat Islam yang paling monumental. Di dalamnya, argumen-argumen rasional, iluminasi yang diterima dari realisasi spiritual, dan ajaran-ajaran wahyu diharmonisasikan dalam satu totalitas yang menggabungkan produk dari seribu tahun aktivitas intelektual Dunia Islam. Sangat terkenal bahwa Mullâ Shadrâ mendasarkan doktrinnya pada kesatuan wujud (*wahdah al-wujûd*) dan gerak transubstansial konstan (*al-harakah al-jawhariyyah*).

Mengenai filsafat cahaya Suhrawardî, Annemarie Schimmel bertutur sebagai berikut:[6]

---

5. Shadr ad-Dîn Muhammad asy-Syîrâzî, *Al-Hikmah Al-Muta'âliyah fi al-Asfar al-Aqliyyah al-Arba'ah*, 9 jilid, Dâr Ihyâ' at-Turâts al-'Arabi, Beirut, 1981. Untuk selanjutnya disebut *Al-Asfar al-Arba'ah*.
6. Annemarie Schimmel. *Dimensi-dimensi Mistik dalam Islam*, Pustaka Firdaus, Jakarta, 1986. hlm. 268-269.

Ajaran yang menyinggung filsafat cahaya diberikan pendasar-annya oleh Suhrawardî di dalam hampir lima puluh buah buku berbahasa Arab dan Persia. Isi buku itu menunjukkan pengaruh-pengaruh dan kritik dari filsafat Mâsyâ'iyyah dari Ibn Sîna dan—yang sedikit mengejutkan namun merupakan kombinasi yang mengagumkan—dari unsur Iran, Hellenisme, dan Timur Kuno. Empat karya besarnya yang bersifat didaktis dan doktrinal berpuncak pada *H̲ikmah al-Isyrâq* (Filsafat Iluminasi). Yang lebih pendek dan lebih mudah dimengerti adalah sejumlah tulisannya dalam bahasa Arab dan Persia, di antaranya *H̲ayâkil an-Nûr* (Altar-altar Cahaya) yang sangat masyhur....

Suhrawardî menimba ilhamnya dari bermacam-macam sumber Islam, antara lain—pasti harus disebutkan—teologi Al-H̲allâj. Nyatanya, orang dapat menemukan kesamaan antara dua ahli mistik tidak hanya dalam dahsyatnya kematian mereka, tetapi juga dalam "Api Ilahi" yang melahap nyawa Suhrawardî. Pada waktu yang sama, Suhrawardî menganggap dirinya penerus tradisi Iran tua dan Mesir kuno. Ia memperoleh ilmu dari Hermes (dalam sumber-sumber Islam disebut Idrîs) dan menganggap dirinya sebagai wakil sejati dari Hermes itu. Melalui para filosof Yunani yang berpuncak pada Plato, aliran ruhaniah ini sampai pada Dzun-Nûn dan Sahl at-Tustari; melalui raja-raja iman dari aliran ruhaniah itu diteruskan kepada Bâyazîd Bisthâmî, Kharaqânî, dan Al-H̲allâj. Upaya Suhrawardî mempersatukan dua aliran besar teosofi pra-Islam membuat karyanya sangat penting bagi mereka yang mempelajari agama.

Ilham dan *Isyrâq* dalam Perspektif Alquran

Alquran banyak menegaskan bahwa kita harus menggunakan pancaindera dan akal. Allah SWT berfirman:

> *Katakanlah, "Perhatikanlah apa yang ada di langit dan di bumi..."* (QS 10: 101).

Peran ilham dan *isyrâq* dalam penyingkapan-penyingkapan gaib (*al-futûhât al-ghaybiyyah*) dan perolehan kebenaran bisa kita simpulkan dari petunjuk Alquran dan hadis serta penegasan para sufi dan filosof Muslim.

Pertama, menurut Alquran, jika kita bertakwa, kita akan memperoleh pembeda antara kebenaran dan kebatilan (*furqân*) (QS 8: 29); diberi jalan keluar (*makhraj*) (QS 65: 2); dimudahkan urusan (QS 65: 4); diberi rahmat, cahaya (*nûr*), dan ampunan (QS 57: 28; QS 6: 122); memperoleh pengajaran Tuhan (*ta'lîmullâh*) (QS 2: 282) dan penyingkapan hati (*ar-ru'yah al-qalbiyyah*) (QS 102: 3-4). Jika kita berada di atas hidayah Allah, kita akan mendapatkan tambahan hidayah (*ziyâdah al-hudâ*) (QS 47: 17; QS 18: 13), dan hati kita akan diteguhkan (*rabth al-qalb*) (QS 18: 14).

Kedua, hadis, seperti yang ditunjukkan oleh Jalaluddin Rakhmat,[7] yang berbunyi, "Siapa yang mengamalkan apa yang diketahuinya, Allah akan memberikan ilmu yang tidak diketahuinya";[8] "Takutilah firasat seorang Mukmin, karena ia melihat dengan cahaya Allah";[9] "Adakah di antara kalian yang ingin diberi ilmu tanpa belajar dan diberi petunjuk Tuhan tanpa harus mencarinya? Adakah di antara kalian yang ingin dihilangkan kebutaannya dan dijadikan melihat? Ketahuilah, siapa yang zuhud akan dunia dan pendek angan-angan di dalamnya, Allah akan memberinya ilmu tanpa belajar dan petunjuk tanpa harus mencarinya."[10]

Ketiga, kaum sufi (*'urafâ'*) telah menyingkap metodologi hati dalam mendapatkan ilmu *hudhûrî*. Menurut kaum sufi, hati adalah alat pengetahuan. Mereka berpendapat bahwa manusia akan

---

7. Jalaluddin Rakhmat, "Tasawuf dalam Al-Qur'an dan Sunnah," makalah untuk *Kuliah Tasawuf I*, Yayasan Muthahhari, Bandung, 1992.
8. Imam Al-Ghazali, *Ihyâ' 'Ulûm ad-Dîn*, Jilid III, hlm. 22.
9. *Ibid.*, hlm. 23.
10. Jalâluddîn as-Suyûthî, *Ad-Durr al-Mantsûr*, Jilid I, hlm. 67; 'Allâmah Sayyid Muhammad Husayn ath-Thabâthabâ'î, *Tafsîr al-Mizân*, Jilid IV, hlm. 259.

mampu mencapai *istisyrâq* (ketercerahan) dan *istilhâm* (ketersingkapan) jika mampu mencapai *manâzil as-sâ'irîn* (kedudukan-kedudukan para pejalan), kesadaran diri (*yaqzhah*), tobat (*tawbah*), mawas-diri (*muhâsabah*), penyesalan (*inâbah*), perenungan (*tafakkur*), mengingat Allah (*tadzakkur*), berpegang teguh kepada Allah (*i'tishâm*), keterlepasan (*inqithâ'*) dari ikatan-ikatan duniawi, pengekangan hawa nafsu (*kabh jimah an-nafs*), dan pengetahuan tentang *lathâ'if*. Menurut mereka, jika mata (*bashar*) hanya mampu mengindera objek yang dekat dan tidak terlekati kotoran dan hijab, maka mata-kesadaran dan matabatin (*bashîrah*) akan mampu mengetahui objek yang jauh dan menyingkapkan kotoran dan hijab.

Manâzil as-sâ'irin di atas akan mampu memberikan energi dan kemampuan kepada jiwa untuk berhubungan dengan alam gaib. Dengan kata lain, *bashîrah* mampu menyingkap konsepsi-konsepsi dan makna-maknanya. Ia mampu mengilhamkan gagasan-gagasan (*mafâhim*) dan realitas-realitas (*haqâ'iq*). Semua itu tidak mungkin bisa dicapai oleh manusia biasa yang hanya menggunakan indera dan akal sebagai alat pengetahuannya. Itulah metodologi hati (*alliyat al-qalb*) dalam memperoleh ilmu dan kebenaran *hudhûrî* yang pasti benar; ilmu yang mampu menerangi aktivitas seseorang agar terhindar dari lorong gelap jebakan setan dan iblis; ilmu yang sangat dirindukan oleh setiap orang yang salih dan yang yakin akan *tawhîd al-haq*, dalam upaya menghindarkan diri kemanusiaan agar tidak tercemar dan dalam upaya untuk mencapai puncak spiritual.

Sehubungan dengan bahaya yang akan menimpa peradaban manusia jika aktivitas kemanusiaanya tidak tersinari oleh nur Ilahi, Dr. Komaruddin Hidayat, dengan meminjam teori cermin Al-Ghazâlî, mengatakan,[11] "Aktivitas kemanusiaan yang tidak dite-

11. Dr. Komaruddin Hidayat, "Makna Tasawuf dalam Perspektif Transformasi Sosial," makalah untuk Kuliah Tasawuf I, Yayasan Muthahhari, Bandung, 1992.

rangi oleh cahaya keilahian bagaikan orang yang berjalan di atas lorong setan yang gelap. Orang yang hanya sekadar percaya kepada Tuhan tetapi tidak menumbuhkan sifat-sifat agung Tuhan di dalam dirinya adalah bagaikan iblis."

Keempat, perspektif kaum filosof. Dalam *Al-Isyârât,* sebagaimana dikutip oleh Syaikh Ja'far as-Subhânî dalam *Nazhariyyât al-Ma'rifah*,[12] Ibn Sînâ mengatakan:

> Kaum arif memiliki kedudukan-kedudukan (*maqâmât*) dan tingkat-tingkat (*darajât*) yang khusus. Kehidupan dunia mereka berbeda dengan yang lainnya. Mereka seakan-akan terbungkus oleh bungkus-bungkus (*jalâbîb*) tubuh mereka, tetapi telah keluar dan mengabstraksikan diri darinya untuk menuju *'âlam al-quds*. Mereka memiliki persoalan-persoalan lahiriah yang ditolak oleh para penolaknya dan diagungkan oleh orang yang mengetahuinya.

Ibn Sînâ juga mengatakan, "Jika sampai kepadamu berita bahwa seorang arif bercerita tentang suatu yang gaib dan benar, menyuguhkan kabar gembira (*busyrâ*) dan peringatan (*nadzîr*) yang dibenarkan, maka tidaklah sulit untuk engkau percayai. Sesungguhnya dalam mazhab-mazhab fisika, dalam hal demikian, terdapat sebab-sebab yang diketahui."

Selanjutnya, menurut Ibn Sînâ, jiwa yang kuat, jika mampu menguasai kesibukan-kesibukan inderawi, akan mampu berhubungan dengan *'âlam al-quds*. Di dalamnya akan terlukislah konsepsi-konsepsi dan makna-makna dari alam tersebut yang kemudian kembali serta memberitakan apa yang diketahuinya. Sebaliknya, ketenggelaman di alam fisika dan penyibukan diri dengan

---

12. Syaikh Ja'far as-Subhânî, *Nazhariyyat al-Ma'rifah.*

persoalan-persoalan inderawi akan merintangi hubungannya dengan *'âlam al-quds* itu. Dengan kata lain, menurut Ibn Sînâ, semakin menguat jiwa, kesibukan inderawi (*al-mahakiyyât*) akan semakin melemah, dan *vice versa*.

Demikian juga, dalam *Al-Asfar al-Arba'ah*,[13] Mullâ Shadrâ menegaskan probabilitas ilham dan *isyrâq* dengan mengatakan:

> Pada dasarnya, jika ruh manusia terabstraksikan dari badan karena berhijrah kepada *Rabb*-nya untuk menyingkap ayat-ayat-Nya yang agung, dan jika ia menyucikan diri dari kemaksiatan, syahwat, dan *ta'alluqât* (keterikatan pada perkara-perkara duniawi), akan terpancarlah cahaya pengetahuan dan iman kepada Allah dan malakut-Nya yang luhur. Cahaya ini, jika meneguh dan mensubstansi, akan menjadi substansi suci (*al-jawhar al-quds*). Oleh para filosof, dalam filsafat teoretis, ini disebut intelek aktif (*al-'aql al-fa'âl*), sementara dalam bahasa syariat disebut ruh suci (*ar-rûh al-quds*). Jika jiwa menolak dakwaan-dakwaan tabiat dan kegelapan hawa nafsu, ber-*tawallî* secara sempurna pada kebenaran, menghadapkan diri pada alam malakut, maka ia akan berhubungan dengan kebahagiaan yang sangat luhur. Ketika itulah rahasia malakut tersingkap dan terpantullah pada jiwa tersebut kekudusan (alam) *lâhût*.

Sebagai alat pengetahuan, akal (rasio) dan indera—karena keterbatasan keduanya—tidak dipandang mutlak dan cukup oleh Islam. Walupun rasio bisa melahirkan pengetahuan yang universal, ia tidak mampu menyingkapkan realitas supralogis, sedangkan indera hanya mampu melahirkan pengetahuan yang parsial dan terbatas oleh ruang dan waktu. Untuk melengkapi keduanya, kita memerlukan alat pengetahuan yang lain, yakni hati. Hal ini tentu

13. *Al-Asfar al-Arba'ah*, Jilid VII, hlm. 24-25.

dimaksudkan untuk bergandengan dengan kebenaran wahyu Al-quran yang ditawarkan oleh para teolog.

Dengan demikian, sehubungan dengan kebenaran, kita bisa menyebut: kebenaran wahyu (yang dibawa oleh para rasul dan nabi), kebenaran rasional (para filosof), kebenaran indera dan *'âyawiyyah* (manusia biasa), dan kebenaran mistis atau *kasyf* (para sufi). Dengan kata lain, kebenaran wahyu tidak bisa dipertentangkan dengan kebenaran yang dicapai oleh akal, indera, sejarah, dan penyingkapan mistis (*isyrâq* dan ilham).

Selanjutnya, apa perbedaan antara wahyu dan *isyrâq* atau ilham? Syaikh Ja'far as-Subhânî, dalam *Nazhariyyât al-Ma'rifah*, mengatakan bahwa wahyu dibedakan dari ilham dan *isyrâq* karena wahyu mengandung pengajaran yang menyangkut domain kredo (akidah) dan aksi (amal). Yang diberi wahyu adalah para nabi yang diutus oleh Pencipta untuk mendidik manusia dan menyucikan mereka. Wahyu berbeda dari ilham dan *isyrâq*, sebab keduanya tidak mengandung *tasyrî'* (pensyariatan) dan *taqnîn* (pengundangan), sementara yang diberi ilham pun bukan seorang yang diutus (nabi) oleh Allah SWT untuk menyampaikan apa yang diilhamkan kepada mereka.

Keyakinan bahwa akal, indera, dan hati bisa diharmonisasikan dan disintesiskan dengan wahyu dalam mencapai kebenaran telah melahirkan aliran filsafat-sufistik dan sufisme-filosofis. Yang pertama dipelopori oleh Suhrâwardî al-Maqtûl dengan mazhab *Isyrâqiyyah* (Illuminasionisme)-nya dan Mullâ Shadrâ dengan mazhab *Al-Hikmah al-Ilâhiyah* (Teosofi)-nya. Yang kedua dipelopori oleh Bâyazîd (Abû Yazîd al-Busthâmî), Rûmî, dan—meminjam istilah William C. Chittick—"Kutub Penyingkapan" Ibn 'Arabî.

Harun Nasution, seperti ditegaskan oleh Dr. Ahmad Tafsir,[14] menyatakan bahwa, dalam epistemologi Islam, ada tiga jalan un-

---

14. Dr. Ahmad Tafsir, "Definisi Tasawuf" makalah untuk Kuliah Tasawuf I, Yayasan Muthahhari, 1992.

tuk memperoleh pengetahuan; panca-indera, akal, dan kalbu. Indera yang lima mampu mengetahui objek-objek yang supralogis. Objek yang supralogis ini bila dimasuki akal akan menyebabkan akal itu sendiri tersesat dalam daerah *antinomi*.

Epistemologi Islam berbeda dengan epistemologi sensualisme, idealisme, dan materialisme. Jika yang pertama menyatakan alat ilmu itu hanya indera dan yang kedua menyatakan hanya rasio, maka Islam membenarkan tanpa memutlakkan keduanya. Selanjutnya, jika materialisme hanya mengakui ilmu empiris, menolak ilmu metafisis dan alam gaib, maka Islam menerima semuanya. Wilayah jelajah Islam bukan hanya alam fisika, melainkan juga alam metafisika; bukan hanya alam *nâsût*, melainkan juga alam *malakût, jabarût*, dan *lâhût*; serta bukan hanya alam *syahâdah*, melainkan juga alam gaib.

Menurut Islam, *mihwar* (poros) pemahaman alam *syahâdah* pada dasarnya pemahaman terhadap alam gaib. Oleh karena itu, *mihwar* Islam bukanlah manusia, melainkan Tuhan. Mengenal manusia (*al-ma'rifah al-insâniyyah*) pada dasarnya merupakan perjalanan menuju pengenalan yang lebih tinggi, yaitu mengenal Allah (*al-ma'rifah al-Ilâhiyyah*). Kesimpulan demikian bisa kita tarik dari diktum Nabi saw., "*Man 'arafa nafsahu, faqad 'arafa Rabbahu* (Barangsiapa mengenal dirinya, ia mengenal Tuhannya)."

Dengan kata lain, *al-ma'rifah al-insâniyyah* bukanlah penghujung makrifat Islam, melainkan penghujung makrifat humanisme. Kendati Islam menerima unsur positif humanisme, tidak pelak lagi, Islam yang dikembangkan oleh tasawuf mencakup kesadaran dan pengetahuan diri: *maqâmât* dan *ahwâl* eksistensinya. Namun, semua itu dalam perjalanan menuju "penyatuan" diri dengan Tuhan. Lari menuju Allah (QS 51: 50) harus selalu menjadi jawaban ketika Alquran bertanya kepada kita: *fa ayna tadzhabûn* (Ke mana kalian pergi)? Inilah perbedaan ontologi Islam dengan semua paham, mazhab pemikiran, dan filsafat yang disemangati oleh materialisme.

Tegasnya, epistemologi Islam menegaskan bahwa manusia tidak hanya dipandang bisa mendapatkan ilmu secara *hushûlî* (empiris dan rasional). Menurut Islam, ilmu juga bisa didapatkan secara *hudhûrî* (non-empiris dan irasional). Tidak semua ilmu harus melalui mediasi akal dan indera. Sebab, banyak ilmu yang supralogis dan tidak tunduk pada eksperimen. Ia hanya bisa diperoleh melalui penyucian spiritual: penyucian diri (QS 35: 18; QS 87: 14; QS 91: 9), pembersihan hati (QS 26: 89; QS 37: 84; QS: 50: 33), pelepasan diri dari ikatan-ikatan duniawi (QS 3: 14 dan 185; QS 6: 33 dan 70; QS 9: 38; QS 10: 7 dan 24; QS 18: 45; QS 29: 67; QS 31: 33; QS 57: 20; QS 79: 38; QS 87: 16), dan cinta (QS 5: 54; QS 2: 165; QS 19: 96; QS 5: 119; QS 58: 22 QS 98: 8).[15]

Dengan kata lain, menurut perspektif tasawuf dan gnostisisme (*'irfân*), manusia bisa memperoleh kapasitas untuk mengetahui alam gaib; alam yang tidak sanggup dijelajah, dipahami, dan didekati oleh metode rasional dan empiris. Sebab, memang ada alam yang tidak bisa tunduk pada eksperimen dan tidak pernah bisa rasional-spekulatif. Oleh karena itu, dalam perspektif tasawuf. wilayah batin menjadi inti pembahasannya. Kesucian batin manusia yang paling dalam hanya bisa dipahami melalui ilham dan *isyrâq*, melalui metodologi hati; sebut saja alam maknawi, realitas sejati, hakikat-hakikat dan konsepsi-konsepsi yang hanya bisa dicermati oleh kaum arif (*'urafâ'*) dan para wali (*awliyâ'*). Caranya bukan dengan melakukan eksperimen atas suatu objek dan memikirkannya dengan spekulasi rasional, melainkan dengan latihan-latihan spritual (*riyâdhah*), *tazkiyah al-qalb* (menyucikan hati), dan *tark al-ma'âshî* (meninggalkan kemaksiatan).

Islam menegaskan bahwa ilmu *hudhûrî* tidak akan diberikan kepada orang-orang yang penuh dengan berbagai kotoran jiwa (*radzâ'il al-awshâf*). Inilah ilmu yang epistemologinya dibangun

---

15. Jalaluddin Rakhmat, *op. cit.*

di atas pengalaman metainderawi dan meta-*syuhûdî*. Ilmu jenis demikian bukan produksi mode kesadaran objektif, melainkan lahir dari mode kesadaran paling subjektif sehingga tidak bisa dikomunikasikan. Sebab, pengalaman keberagamaan demikian tidak akan mampu diwadahi oleh bahasa lisan. Ia hanya terwadahi oleh "perasaan secara langsung" (*dzawqî*). Dengan kata lain, ilmu *hushûlî* lahir dari analisis rasional dan faktual, serta dari abstraksi kuantitatif-matematis yang kondusif untuk bersifat mekanistis dan reduksionis; atau ilmu yang lahir karena penggunaan potensi jasmani dan akal. Sementara itu, ilmu *hudhûrî* ialah ilmu yang sangat mistik dan transendental; ilmu yang diperoleh melalui pengembangan potensi ruhani.

Menurut teori cermin yang diyakini oleh kaum arif (*'urafâ'*), manusia laksana cermin yang mampu memantulkan segala realitas dari alam gaib ketika jiwa tidak terhijab oleh kotoran-kotoran refleksional dan aksional, atau ketika unsur sensorik dan motorik tunasuci sudah ter-*naskh* (terhapus) oleh *mujâhadah* dan *syahâdah qalbiyyah* yang berpuncak pada *mukâsyafah*.

Probabilitas didapatkannya ilmu *hudhûrî*, menurut kaum arif (*'urafâ'*), bisa diperjuangkan melalui pemenuhan syarat-syaratnya yang lazim: (1) pemenuhan kekurangan yang bersifat esensial; (2) penyucian jiwa dari karat natural dan moral; (3) konsentrasi jiwa secara integral ke alam gaib-samawi dengan menyertakan kekhusyukan pemikiran atas yang dikehendaki; (4) tidak menenggelamkan diri ke dalam persoalan-persoalan duniawi dan bersikap sekular; (5) pembebasan diri dari sikap fanatisme dan taklid yang tiranik; (6) penyiapan pendahulu-pendahulu bagi pencapaiannya berdasarkan tertib tertentu dan syarat-syarat yang telah digariskan.

Andaikan semua syarat itu sudah dimiliki oleh seseorang, ketika itu, ia sudah mencapai kapasitas yang kondusif bagi didapatkannya ilham dan *isyrâq*. Berikut ini adalah penegasan William

C. Chittick sekitar premis epistemologi para sufi:[16]

> Para sufi, seperti Bayazid, Rûmî, dan Ibn 'Arabî berpendapat bahwa intelek manusia yang terbatas saja tidaklah memadai dan dapat menyesatkan. Manusia tidak dapat mencapai kebenaran akhir tanpa suatu pengetahaun yang personal, mendalam, dan langsung yang berasal dari penyingkapan sebagian atau semua tirai (hijab) yang memisahkan manusia dari Tuhan. Menurut pandangan mereka, pengetahaun itu diberikan oleh Tuhan sendiri kepada beberapa hamba pilihan-Nya, dan harus didasarkan pada dukungan lahiriah atas wahyu-Nya kepada manusia, yakni Alquran. Mereka menyebut pengetahuan ini dengan istilah seperti "penyingkapan" (*kasyf*), "pandangan langsung" (*syuhûd*) dan "kontemplasi" (*musyâhadah*), serta "merasakan secara langsung" (*dzawq*).

Inti pemikiran di atas, dalam bentuknya yang modern dan holistik, bisa kita lacak juga dalam mazhab illuminasionisme (*Isyrâqiyyah*) Suhrâwardî al-Maqtûl, filsafat, dan sufisme. Mazhab mereka tidak hanya berbicara tentang sufisme Bayazidian, Rumian, dan Ghazalian. Sebab, mazhab mereka pun diperkaya dengan ranah filosofis. Dengan kata lain, mereka pun mewarisi pemikiran filsafat Al-Kindi, Ibn Sînâ, dan Al-Fârâbî. Terutama di tangan Mullâ Shadrâ-lah filsafat Islam laik mengklaim sebagai pelahir filsafat ilmu (epistemologi) yang orisinal. Potensi inderawi, akal, dan hati merupakan potensi insani yang mampu menyingkap hakikat kebenaran, bergandengan dengan kebenaran samawi yang dimanifestasikan dalam bentuk pesan-pesan Tuhan yang tertulis dalam kitab-kitab-Nya dan diberikan kepada para nabi, yang kita sebut wahyu.

---

16. William C. Chittick, *op. cit.*, hlm. 59.

Dalam mazhab *Al-Hikmah al-Muta'âliyah* Mullâ Shadrâ, memang, dikotomi filsafat dan tasawuf, seperti disimpulkan Hossein Nasr, akan sulit teridentifikasi. Ia telah berhasil mengangkat sufisme-filosofis dan filsafat-sufistik, setelah sebelumnya sufisme diangkat oleh Al-Ghazâlî sebagai sufisme-etik yang sudah diharmoniskan dengan syariat. Zainal Abidin, sewaktu menyimpulkan pandangan Nasr tentang Mullâ Shadrâ, mengatakan,[17] menurut Nasr, pada figur Mullâ Shadrâ ini, orang akan sulit mengindentifikasikannya: apakah ia seorang filosof yang mencintai tasawuf atau seorang sufi yang mencintai filsafat? Disiplinnya pun tidak bisa lagi disebut sebagai filsafat atau tasawuf. Disiplinnya lebih tepat disebut hikmah.

Demikianlah tradisi *ma'rifah* (gnostisime) yang menurut Nasr, *"In the Islamic world, the highest form of knowledge has never been any single science, or scientia, which remains at the discursive level, but the wisdom of the saints, or sapientia, which ultimately means gnosis."*

Khatimah

Memang, *ma'rifah* (gnosis) akan maksimal diperoleh jika kita mampu mengembangkan semua alat yang bisa digunakan untuk memperoleh ilmu *hushûlî* dan *hudhûrî* (laduni). Beradab-abad sebelum Henry Bergson meyakini peran intuisi dalam menyingkapkan kebenaran, Nabi saw. sudah mengatakan, "Tidak henti-hentinya hamba-Ku mendekati-Ku dengan *nawâfil* sehingga Aku mencintainya. Apabila Aku mencintainya, Aku akan menjadi pendengarannya untuk mendengar; Aku akan menjadi penglihatannya untuk melihat; Aku akan menjadi tangannya untuk memegang; Aku akan menjadi kakinya untuk berjalan. Dengan-Ku ia mendengar;

---

17. Zainal Abidin, "Intelektualisme dalam Tasawuf," yang dimuat dalam Jurnal *Al-Hikmah* No. 5, Edisi Maret-Juni 1992, hlm. 3.

dengan-Ku ia melihat; dengan-Ku ia memegang; dan dengan-Ku ia berjalan."[18]

18. Jalaluddin Rakhmat, *op.cit.*

Mazhab Tasawuf Perspektif Ahlul Bait

Oleh Husein Shahab

Dalam kaitannya dengan pembahasan mazhab-mazhab dalam tasawuf, sebetulnya ada perbedaan yang cukup penting antara perspektif Ahlul Bait dan perspektif non-Ahlul Bait. Bahkan, istilah yang digunakan untuk menunjuk pengertian yang sama juga berbeda menurut perspektif masing-masing mazhab. Kalangan Ahlus Sunnah lebih mengenal istilah *tasawuf*. *Tasawuf* artinya usaha untuk menyucikan diri atau upaya untuk mendekatkan diri kepada Allah SWT. Orang yang menjalankan tasawuf disebut dengan *mutashawwif*. Akan tetapi, dalam perspektif Ahlul Bait, tasawuf dikenal dengan istilah *'irfân*. Ketika Anda membaca literatur-literatur Ahlul Bait (literatur-literatur Syi'ah), yang dimaksud dengan *'irfân* adalah tasawuf. *'Irfân* artinya pengenalan, berasal dari kata *'arafa-ya'rifu*, yakni mengetahui atau mengenal. Ada hadis Nabi saw. yang berbunyi, "*Man 'arafa nafsahu faqad 'arafa Rabbahu* (Siapa yang mengenal dirinya, dia akan mengenal Tuhannya)." Dalam hadis ini yang digunakan ialah kata *'arafa*.

'Irfân adalah istilah pengganti bagi istilah *tasawuf* dalam perspektif Ahlul Bait. *'Irfân* terbagi menjadi dua bagian: *'irfân 'ilmî* dan *'irfân 'amalî*. *'Irfân 'ilmî* bersifat teoretis sementara *'irfân 'amalî*

bersifat praktis. Dalam tasawuf, kita tidak melihat pembagian seperti itu. Tasawuf lebih bersifat *'amalî* (praktis). Dalam *'irfân*, yang praktis ini lebih mirip dengan akhlak dalam tasawuf. Muthahharî berkata, "*'Irfân 'amalî* melukiskan dan menjelaskan segenap pertanggungjawaban manusia berkenaan dengan dirinya, dunia, dan Tuhan."

Artinya, *'irfân 'amalî* lebih merupakan hubungan vertikal antara seorang hamba dengan Allah SWT; melukiskan hubungan dan segenap pertanggungjawabannya bersama dirinya, dunia yang ada di sekitarnya, dan Tuhannya. Oleh karena itu, *'irfân 'amalî* lebih mirip dengan akhlak dalam tasawuf. Sebab, akhlak adalah juga upaya manusia di dalam upaya mendekatkan dirinya kepada Allah dengan mnyeimbangkan tiga daya yang ada dalam dirinya.

Dalam *'irfân 'amalî* diajarkan, misalnya, bagaimana kita menjadi seorang Muslim yang hakiki, yakni seorang Muslim yang menyandang pakaian *al-khuluq al-hasanah*; seperti khusyuk dalam salatnya, menghilangkan sikap takabur dalam dirinya, bersikap zuhud, dan sebagainya. Setiap orang yang berupaya untuk menyucikan dirinya dengan amal-amal tersebut melalui bimbingan-bimbingan yang ada di dalam hadis dan sebagainya disebut *'ârif 'amalî*. *'Ârif 'amalî* artinya orang yang menjalankan *'irfân* secara praktis. Boleh jadi, Anda termasuk orang yang *'ârif* dalam arti yang praktikal. Imam Al-Ghazâlî, misalnya, dianggap sebagai orang yang sangat arif secara praktikal; orang yang kita kenal sebagai orang yang salih atau *'âbid* (ahli ibadah). Orang yang zuhud dalam hidupnya juga disebut sebagai orang yang arif.

Untuk mencapai jenjang *'ârif 'amalî* diperlukan suatu *riyâdhah* (latihan diri) dengan disiplin yang mengikat serta sistem dan tatanan yang kontinu. Akan tetapi, *'ârif 'amalî* saja tidak akan membawa orang untuk benar-benar mengenal Tuhannya. Diperlukan satu lagi *'irfân*, yakni *'irfân 'ilmî*; *'irfân* dalam arti teoretis. *'Irfân* dalam arti teoretis, oleh Muthahharî digambarkan sebagai *'irfân* yang berhubungan dengan ontologi. Dia membicarakan Tuhan,

dunia, dan manusia. Aspek ini sangat mirip dengan filsafat teologis atau yang disebut dengan falsafah Ilahiah. Dalam *'irfân 'ilmî*, karena bersifat ilmiah (teoretis), maka garapan bahasannya lebih pada bidang-bidang falsafah Ilahiah. *'Irfân 'ilmî* adalah gabungan antara filsafat dan *isyrâqiyah*. Dalam istilah Mullâ Shadrâ, gabungan kedua aspek tersebut disebut *hikmah al-muta'âliyah*.

Sebetulnya, pembagian di atas hanya sebatas demi kemudahan pemahaman saja. Pada hakikatnya, orang yang ingin menjadi *'ârif* di jalan Allah SWT mesti menggabungkan kedua *'irfân* ini. *'Irfân 'ilmî* harus dimiliki, demikian juga *'irfân 'amalî*. Keduanya tidak bisa dipisahkan.

Orang *'ârif 'âmalî* disebut *sâlik*, artinya orang yang berjalan untuk mendekatkan diri kepada Allah SWT dan untuk mendapatkan keridhaan-Nya. *'Irfân* juga semacam pengembaraan dan perjalanan ruhani. Jadi, orang yang mengembara dan berjalan menuju Allah disebut *sâlik*. Ilmu *'irfân* juga diistilahkan sebagai *sayr wa sulû*k, artinya pengembaraan dan perjalanan ruhani. Sebab, menurut Muthahharî, dengan itu berarti jiwa manusia bagaikan suatu organisme yang sangat dinamis. *Sayr* artinya berjalan dan *sulûk* juga artinya berjalan. Karena menggunakan kalimat *sayr wa sulûk*—yakni pengembaraan dan perjalanan *rûh* manusia, *nafs* manusia, dan *qalb* manusia—maka hal itu berarti bahwa jiwa manusia merupakan suatu organisme yang sangat dinamis. Manusia digambarkan seperti anak kecil yang akan tumbuh. Sebelum tumbuh dewasa, dia harus selalu melalui tahapan-tahapan tertentu. Dia terlebih dulu harus tumbuh dengan disiplin dan tatanan yang betul, sehingga dia menjadi manusia yang sempurna dalam pertumbuhannya. Manusia dalam menuju Allah haruslah melewati safar demi safar, perjalanan demi perjalanan. Dia harus melakukan suatu safar atau perjalanan yang cukup jauh, yang di dalamnya dia harus singgah dari satu terminal ke terminal lainnya. Oleh karena itu, dalam safar, kita akan melalui berbagai alam; dari satu alam ke alam lain, yaitu: dari alam nafsu ke alam kalbu;

dari alam kalbu ke alam ruh; dari alam ruh ke alam *sirr*; dari alam *sirr* ke alam *khafiy*; dari alam *khafiy* ke alam *akhfâ*; dan seterusnya. Berbagai tingkatan (alam) di atas, dalam *'irfân* disebut sebagai *marhalah*. Dalam bahasa Indonesia, kita mengartikan *marhalah* sebagai sebuah destinasi. Kita akan melewati destinasi demi destinasi. Destinasi akhir adalah *al-fanâ' al-ma'bûd*, yakni kefanaan manusia semuanya di dalam Sesembahan kita.

Akan tetapi, sebelum sampai ke destinasi akhir, seseorang harus melakukan suatu safar yang panjang, yaitu safar dari satu alam ke alam lain. Memang, istilah-istilah dalam *'irfân* sangat berbeda dengan istilah-istilah dalam tasawuf. Meskipun demikian, pada hakikatnya perjalanan seorang arif dengan seorang sufi sama; semuanya ingin menuju Allah SWT. Akan tetapi, menurut Muthahharî, *'irfân* lebih dinamis ketimbang tasawuf. Tasawuf hanya berupaya menghiasi diri kita. Analoginya adalah seperti orang yang mempunyai rumah yang masih kosong. Orang yang masuk pada alam tasawuf akan menghiasi rumahnya dengan hiasan-hiasan saja; mungkin hanya bingkai yang diletakkan, mungkin hanya jam dinding, mungkin hanya cat putih, atau bahkan mungkin cat hitam. Jadi, tasawuf lebih menekankan pada pembahasan tentang jiwa internal manusia; hanya berupaya menghiasi jiwa manusia. Akan tetapi, *'irfân* tidak sekadar menghiasi jiwa manusia. *'Irfân* mengajak manusia keluar dari alamnya untuk bersatu dengan "alam Allah", artinya mengajak manusia untuk berjalan dalam suatu safar yang panjang. Safar inilah yang kemudian menentukan martabat dan derajat pelakunya. Jadi, *'irfân* sangat berbeda dengan tasawuf.

Oleh karena itu, tasawuf lebih bersifat statis, tidak berkembang. Tasawuf hanya berupaya menghiasi jiwa kita yang kosong; men-*tajallî* atau men-*tahallî*-kan asma-asma Allah. Sementara *'irfân* lebih menekankan pada upaya mengajak jiwa manusia untuk bersafar dalam suatu pengembaraan yang panjang. Oleh karena itu, *syaikh al-'irfân* (guru *'irfân*) disebut sebagai *ath-thayr al-qudsî*, artinya

burung yang suci. Jadi, seakan-akan burung inilah yang mengajak jiwa manusia untuk mengembara.

Burung yang suci ini membawa kita pada safar yang panjang. Dalam safar, kita tidak bisa sendirian. Ketika kita ingin masuk ke dunia *'irfân*, kita tidak akan bisa berangkat dan mengembara sendirian, sebab dikhawatirkan kita akan tersesat. Dalam *'irfân*, aktivitas safar memerlukan seorang guru, seorang syaikh, atau seorang *mursyid* yang membawa kita mengarungi berbagai alam—dari satu alam ke alam yang lain—agar kita selamat dalam satu perjalanan. Sebab, kita belum tahu perjalanan yang akan kita tempuh. Kita tidak bisa merekayasa alam apa yang akan kita hadapi. Yang pasti, dalam perjalanan dari satu alam ke alam lain, ada *marhalah-marhalah* yang harus ditempuh; ada martabat-martabat perjalanan yang cukup tinggi dan jauh. Karena kita tidak tahu kemana kita harus berjalan, maka diperlukan seorang *mursyid*.

Mullâ Shadrâ mengatakan bahwa ada empat safar yang harus kita lakukan. *Pertama* adalah *safar min al-khalq ilâ al-Haq*, yakni safar dari alam makhluk menuju Allah. Banyak kalangan yang mencoba menafsirkan tentang *safar min al-khalq ilâ al-Haq* ini. Ada yang menafsirkannya sebagai safar dari "yang plural" menuju "Yang Singular"; dari "yang majemuk" menuju "Yang Tunggal". Bagaimana caranya?

Sebelumnya telah disebutkan bahwa ilmu *'irfân* (*'irfân* teoretis) ini lebih mirip dengan falsafah Ilahiah (falsafah teologi). Segala hal yang berkaitan dengan *'irfân* teoretis termasuk ke dalam pembahasan yang filosofis, sekaligus juga pembahasan yang definitif.

Dalam konteks di atas, *safar min al-khalq ilâ al-Haq* dapat diterangkan sebagai berikut.

Kita semua akan menuju *Al-Haq*, yakni Allah. Ada berbagai cara untuk mengenal Allah. Di antaranya dengan membuktikan adanya ayat-ayat Allah. Dengan melihat ayat-ayat Allah, yakni ciptaan-ciptaan Allah, kita akan mengenal bahwa di balik semua itu ada Sang Pencipta. Secara filosofis, kita bisa bertanya, dari mana

kita berasal? Kita lalu melihat ciptaan Allah yang demikian indah. Kita melihat langit yang diciptakan sangat indah, demikian juga planet-planet dengan peredaran-peredaran yang indah. Semua ciptaan Allah diciptakan dengan sangat teratur. Dengan menyaksikan semua itu, kita akan bertanya, siapa yang menciptakannya; siapa yang mengaturnya. Kita akan mengenal Allah dari sejumlah makhluk-makhluk-Nya; menemukan Yang Tunggal dari yang majemuk; menemukan sang Pencipta dari ciptaan-Nya. Dalam Alquran ada ayat yang berbunyi:

> *Di bumi ini terdapat tanda-tanda (kekuasaan Allah) bagi orang-orang yang yakin, juga pada diri kalian sendiri. Lalu, apakah kalian tidak memperhatikan?* (QS 51: 20-21).

Jadi, safar pertama ini merupakan safar filosofis, safar teoretis, atau safar ilmiah. Kita membuktikan adanya Allah SWT dari satuan-satuan ciptaan-Nya.

Ada Hadis Nabi saw. yang intinya meriwayatkan bahwa suatu hari, Nabi saw. pernah melewati kota Madinah. Beliau melihat seorang wanita tua yang sedang memintal wol (bulu domba). Dia memintal dengan baik. Ketika Nabi saw. lewat di situ, beliau melihat hasil pintalan yang sangat apik. Kemudian Nabi saw. bertanya kepada wanita tua tadi, "Bu, alangkah indahnya pintalan Anda. Bagaimana ini bisa terjadi?"

Wanita tua itu berkata kepada Nabi saw., sementara ia tidak tahu kalau yang bertanya adalah Nabi saw., "Fulan, bagaimana tidak indah, sementara mesin pintalnya adalah mesin yang baik. Bagaimana mungkin pintalan bisa terwujud sendiri kalau bukan karena ada mesin yang memintalnya."

Wanita tua di atas seakan-akan sedang berargumen kepada Nabi saw. bahwa wujud benda bergantung pada sesuatu yang mewujudkan benda tersebut. Nabi saw. kemudian bersabda, "Ambillah agama kalian sebagaimana wanita tua itu mengambilnya."

Artinya, wanita tua di atas membuktikan sesuatu dari sesuatu yang lain: ada hukum kausalitas; ada hukum sebab-musabab yang membuktikannya. Itulah *safar min al-khalq ilâ al-Haq*.

Safar min al-khalq ilâ al-Haq bisa dipahami dengan perngertian bahwa kita ingin menuju Allah. Karena kita sebagai makhluk, berarti segala atribut makhluk ada pada diri kita. Sebagai makhluk, kita dipisahkan dengan *Al-Haq* oleh berbagai martabat. Salah satunya adalah *nafs* (jiwa) yang ada dalam diri kita. Seseorang yang mau mencapai *Al-Haq* haruslah terlebih dulu melewati *nafs*; bukan hanya secara teoretis, tetapi juga secara praktis. Dalam Alquran disebutkan:

> *Demi jiwa* (nafs) *dan penyempurnaannya. Allah telah mengilhamkan kepadanya jalan keburukan dan jalan takwa. Sungguh berbahagia orang yang menyucikannya dan sungguh celaka orang yang mengotorinya.* (QS 91: 7-8).

Dengan demikian, orang harus melalui *nafs*-nya. Selagi dia belum menundukkan *nafs*-nya, belum menghiasinya dengan akhlak-akhlak Allah, berarti dia belum bisa masuk pada martabat di atasnya. Ketika *nafs* sudah terlalui, dia akan berhadapan dengan *qalb* (kalbu). Kalbu adalah tahap kedua yang harus dia lalui. Dia meningkat dari *nafs* kepada *qalb* dan dari *qalb* ini nanti akan meningkat kepada *rûh* (ruh).

Ruh di sini jangan diartikan sebagaimana yang dimaksud dalam Alquran, ketika di dalamnya disebutkan:

> *Mereka bertanya kepadamu tentang ruh. Katakanlah, "Ruh itu bagian dari urusa-Ku. Kalian tidak diberi ilmu, kecuali hanya sedikit sekali."* (QS 17: 85).

Ruh yang dimaksudkan di sini hanya merupakan istilah. Mengapa kita harus melalui ruh ini? Sebab, kita adalah materi. Diban-

dingkan dengan sesuatu yang spiritual, materi adalah gelap. Jadi, *nafs* (jiwa) manusia itu sifatnya gelap. Dalam Alquran dikatakan, ada *nafs 'ammârah*, *nafs lawwâmah*. *Nafs* seperti ini adalah nafsu yang jelek dan gelap. Karena *nafs* ini gelap, maka sifatnya menyesatkan. Dalam upaya melewati *nafs* ini, seseorang mesti melakukan suatu *tazkiyyah* (penyucian jiwa). Seseorang harus menghiasi dirinya dengan sifat-sifat Allah dan menjauhkan dirinya dari sesuatu yang mengotori ruhaninya.

Pada zaman Nabi Syu'ayb, ada seseorang yang pernah mendatangi beliau. Dia berkata kepada Nabi Syu'ayb, "Wahai Nabi Allah, saya ini adalah orang yang paling disukai Allah."

"Apa buktinya?" Nabi Syu'ayb bertanya.

"Saya adalah orang yang tidak pernah diberi cobaan oleh Allah."

Nabi Syu'ayb berkata, "Justru engkau orang yang paling jauh dari Allah. Sebab, orang yang tidak pernah diberi cobaan, berarti Allah tidak ingin mengujinya."

Alquran sendiri menyatakan bahwa di dalam cobaan yang sulit itu ada suatu ketenangan. Artinya, di dalam cobaan yang kadang-kadang sulit, jiwa kita menerimanya—sebetulnya karena di dalam jiwa kita ada hidayah dan *inâyah* Allah SWT. Karena itu, kita bisa memperhatikan bahwa kehidupan para nabi—sejak zaman Nabi Adam, Nûh, Idrîs, Ibrâhîm, sampai Nabi Muhammad saw.—penuh dengan berbagai cobaan. Bahkan Nabi Muhammad saw. pernah bersabda, "Tidak ada seorang nabi pun yang mendapatkan gangguan dan cobaan seberat cobaan kepadaku."

Jadi, setiap nabi mendapatkan cobaan yang merupakan tahapan dari ujian Allah SWT. *Nafs* manusia juga begitu. Jika *nafs* manusia tidak dibiasakan dengan hal-hal yang sulit, maunya hanya hal-hal yang menyenangkan saja, berarti ia belum melampaui martabat yang sangat dini dari martabat *'irfân* di jalan Allah SWT. Padahal masih ada perjalanan yang panjang sesudahnya. Inilah yang merupakan *hijâb pertama*.

Hijab kedua adalah *qalb* (kalbu). Mengapa kalbu dikatakan hijab, padahal *nafs* dan kalbu adalah dua hal yang sangat berbeda? *Nafs* adalah satuan yang bersifat materi sehingga melahirkan kegelapan, kejahilan, kejahatan, dan perbuatan-perbuatan buruk lainnya. Lalu, bagaimana dengan kalbu, sementara kalbu itu memberikan cahaya? Kalbu sebetulnya kadang-kadang menjadi hijab pada manusia. Kalbu merupakan tingkatan alam ruhani. Kalbu memberikan cahaya kepada kita, tetapi kadang-kadang kita terpaku pada alam kalbu. Misalnya, manusia sudah bisa membersihkan dan memelihara jiwanya dari hal-hal yang mengotorinya; tidak lagi melakukan hal-hal yang dilarang oleh Allah SWT. Bisa saja dia sudah terhiasi dengan akhlak–akhlak yang baik. Akan tetapi, setiap harinya dia cukup pada tahapan tersebut saja, tidak menjadi stimulan yang mendorongnya ke tingkatan yang lebih tinggi.

Kedua, safar fi al-Haq ma'a al-Haq (dalam Allah bersama Allah). Safar ini setelah melewati safar pertama; setelah melewati tiga *marhalah* (terminal) yakni alam nafs, alam qalb, dan alam ruh. Setelah melewati *marhalah* ini, kita telah masuk safar kedua, yakni safar di alam lâhût. Pada safar kedua ini, ada tiga maqâm juga yang harus dilewati oleh seorang *sâlik*. *Pertama*, maqâm *sirr*, yakni merupakan maqâm *fanâ' fî Dzât*. Pada maqâm ini, para arif sering berada dalam kemabukan (ekstase) ketika berada dalam maqâm *sirr* tersebut. *Kedua*, maqâm *khafiy*, yakni maqâm *fanâ'* dalam sifat Allah. *Ketiga*, maqâm *akhfâ*, yakni maqâm zat dan sifat sekaligus.

Dengan demikian, ada enam maqâm yang telah dilewati seorang arif ketika sudah berada pada safar kedua ini, yakni maqâm nafs, maqâm qalb, maqâm ruh, maqâm *sirr*, maqâm *khafiy*, dan maqâm *akhfâ*. Tiga yang pertama berada pada safar pertama dan tiga selanjutnya berada pada safar kedua.

Sebagian ahli tasawuf, termasuk Jalâluddîn Rûmî, mengatakan bahwa sebelum kita melewati maqâm rûh ada satu maqâm lagi yang disebut dengan maqâm *'aql*. *'Aql* yang dimaksud di sini maknanya lebih luas ketimbang akal yang kita pahami. Rûmî dan

juga para arif yang lain melihat bahwa sebelum alam rûh kita berada dalam terminal *'aql*. Setiap maqâm, Rûmî menyebutnya sebagai kota yang berliku-liku. Dapatkah dia meninggalkan kota yang satu menuju kota lain yang lebih indah? Rûmî melihat bahwa ada tujuh kota kecintaan dalam tujuh maqâm ini. Dia melihat setiap maqâm merupakan alam kecintaan dan kedamaian. Orang *sâlik* akan melewati tahap demi tahap pada alam tersebut.

Muthahharî mengatakan bahwa jiwa manusia merupakan satu organisme yang dinamis. Karena itu, kalau manusia ingin mencapai satu tujuan yang sangat tinggi, dia harus mengikuti sistematika alam yang sudah ditentukan dalam alam ruhiah tersebut. Inilah tatanan perjalanan yang harus ditempuhnya. Karena itu, Rûmî berkata, "Attar telah melewati tujuh kota kecintaan, sementara kita masih berada di lorong kecil yang berkelok-kelok."

Artinya, kita ini berada di alam yang masih kecil. Kita masih berada di alam *nafs*. Di alam *nafs* pun kita masih berada di lorong kecil yang berkelok-kelok. Artinya, kita belum menemukan gerbang untuk menempuh alam selanjutnya. Demikian kata Rûmî yang juga gurunya Iqbâl, salah seorang pengagum Rûmî. Karena itu, di antara syair-syair Iqbâl ada syair-syair yang menyerupai syair-syair Rûmî.

Ketiga, safar min al-Haq ilâ khalq ma'a al-Haq (Safar dari Allah menuju makhluk bersama allah). Safar yang ketiga ini sangat berbeda dengan safar yang pertama. Safar pertama adalah safar *min al-khalq ilâ al-Haq*. Dalam safar pertama, seorang *sâlik* berjalan dari alam makhluk menuju alam *Al-Haq*. Sementara dalam safar ketiga, dia berjalan dari alam Allah menuju makhluk bersama Allah (*min al-Haq ilâ khalq ma'a al-Haq*); seakan-akan safar yang menurun, safar dari *Al-Haq* (Allah) menuju makhluk. Akan tetapi, hal ini memang sulit untuk kita bayangkan. Seorang manusia biasa seperti kita membayangkan bahwa segala sesuatu bersumber dari Allah. Yang biasa kita ketahui dalam sistematika berpikir *mantiq* (logika) dan filsafat, ketika kita ingin membuktikan adanya

Allah, adalah melalui makhluk-Nya. Karena itu, ada yang disebut hukum kausalitas (hukum sebab-akibat). Kita tahu adanya Sang Pencipta karena ada ciptaan-Nya. Kita berpikir dari ciptaan menuju sang Pencipta; dari "akibat" menuju "Sebab". Yang demikian berada dalam safar pertama, yakni safar *min al-khalq ilâ al-Haq*, dan merupakan satu cara pembuktian yang sangat lemah: kita melihat makhluk, setelah itu baru kita melihat Pencipta alam.

Sementara dalam safar yang ketiga, seorang *sâlik* berjalan dari Allah dulu, baru kemudian melihat ciptaan-Nya. Memang agak sulit bagi kita untuk membayangkannya. Oleh karena itu, di sini saya akan memberikan ilustrasi dalam doa dari Imam Al-Husayn, cucu Rasulullah saw. yang syahid di Karbala. Doa ini mudah-mudahan dapat memberikan contoh bagaimana seorang *sâlik* yang telah berada dalam safar ketiga melihat sesuatu dari Allah. Dia tidak lagi melihat Allah dari sesuatu. Doa tersebut berbunyi sebagai berikut:

> *Ilahi, sesungguhnya keberagaman pengaturan-Mu dan cepatnya lipatan takdir-takdir-Mu menghalangi hamba-hamba-Mu yang arif kepada-Mu dari berdiam diri pada pemberian atau putus-asa dalam cobaan-Mu.*
>
> *Mana mungkin sesuatu wujud dapat membuktikan wujud-Mu, sementara wujudnya sendiri bergantung kepada-Mu?*
>
> *Apakah selain-Mu akan ada tanpa-Mu hingga dia yang mengadakan-Mu?*
>
> *Kapan Engkau raib hingga perlu bukti untuk membuktikan wujud-Mu?*
>
> *Kapan Engkau jauh sehingga diperlukan jalan untuk mengantar ke sisi-Mu?*

Dalam pembahasan filsafat, ada sebuah kaidah yang mengatakan bahwa adanya alam semesta ini membuktikan adanya Sang Pencipta. Akan tetapi, dalam doa ini tidak demikian. Bahkan,

adanya sang Pencipta membuktikan adanya alam. Dalam filsafat Barat malah dikatakan bahwa adanya alam semesta adalah karena adanya berbagai wujud di alam semesta ini tanpa ada yang menciptakannya. Di situ dikatakan, "*Kapan Engkau raib hingga perlu bukti untuk membuktikan wujud-Mu.*" Seorang *sâlik*, pada safar ketiga ini, mempermasalahkan, mengapa kita mempermasalahkan raibnya Allah; mengapa kita harus mencari Allah? Penjelasannya adalah sebagai berikut.

Secara filosofis, wujud ada tiga macam: (1) *Wâjib al-Wujûd*; (2) *mumkin al-wujûd*; (3) *mustaẖîl al-wujûd*. Manusia dan alam semesta berada dalam tingkatan yang wujud mungkin (*relative being*). Mengapa? Sebab, wujud keduanya bermula dari ketiadaan (*creatio ex nihillo*). Artinya, keduanya mengalami titik permulaan dan titik akhir. Di antara titik permulaan dan titik akhir terletak wujud manusia dan alam semesta. Sebelum kita lahir, kita tidak ada. Manusia bermula dari ketiadaan dan berakhir pada ketiadaan. Di antara keduanya berarti ada, sehingga wujud kita adalah relatif. Di samping itu, karena kita bermula dari ketiadaan, berarti ada satu kekuatan yang harus mewujudkan kita. Sesuatu yang tidak ada itu tidak mungkin akan mewujudkannya ke alam ada. Kalau Anda mengatakan, "Yang mewujudkan saya adalah ayah saya," lalu siapakah yang mewujudkan ayah Anda? Jawabnya, kakek Anda. Siapa yang mewujudkan kakek Anda? Jawabnya, datuk atau buyut Anda. Demikian seterusnya hingga membentuk satu matarantai yang pada akhirnya akan berhenti pada satu titik. Sebab, matarantai yang tidak berujung adalah mustahil dalam filsafat. Artinya, kemunculan sesuatu dari ketiadaan menjadi ada pasti diawali oleh sesuatu yang mewujudkannya. Yang mewujudkannya pastilah Wajib Wujud. Sebab, kalau kita tidak sampai ke titik itu, kita akan terjebak dalam lingkaran setan. Yang membawa kita ke alam ada adalah Wajib Wujud. Kalau ada orang bertanya, siapa yang menciptakan yang Wajib Wujud itu? Yang Wajib Wujud tidak ada yang menciptakannya. Sebab, kalau ada yang menciptakan-

nya, dia bukan Wajib Wujud, tetapi berada dalam wujud relatif. Jadi, kita harus meyakini bahwa yang Wajib Wujud inilah yang membawa wujud mungkin pada wujud yang ada. Sebab, dialah yang memberikan perwujudan kepada alam dan kita. Karena itu, Imam Al-Husayn berkata dalam doanya, "*Kapan engkau raib hingga perlu bukti untuk mewujudkan kemaujudan-Mu?*" Artinya, sesuatu yang Wajib Wujud tidak akan pernah raib. Karena itu, yang Wajib Wujud tidak perlu dibawa keberadaannya oleh unsur lain. Sementara kita yang termasuk ke dalam kelompok wujud mungkin perlu suatu bukti.

Dalam alam tasawuf atau alam *'irfân*, pembuktian seperti itu sebetulnya bisa dipahami dan dinikmati oleh seorang *sâlik* yang sudah sampai pada safar ketiga. Sayyidina 'Alî r.a. berkata, "Aku tidak melihat sesuatu melainkan Allah sebelumnya." Artinya, biasanya, kalau kita melihat sesuatu, pikiran kita akan mencari siapa penciptanya. Itulah kebiasaan manusia awam seperti kita. Akan tetapi, orang seperti Sayyidina 'Alî tidak melihat sesuatu seperti kita. Ketika dia melihat sesuatu, sebelumnya dia telah melihat Allah Yang menciptakannya; bukan hanya sebagai Pencipta, tetapi juga melihat Allah sebagai Pemilik segala-galanya. Dalam *'irfân*, hal yang demikian dialami oleh orang yang benar-benar sudah sampai pada alam yang azali dalam Zat dan sifat-sifat Allah. Jadi, seorang *sâlik* pada safar ini sudah selesai pada alam *nâsût*; selesai pada alam *malakût*; selesai pada alam *jabarût*; dan selesai dalam alam *lâhût*. Pada safar yang ketiga ini, dia sudah melihat segalanya.

Rasulullah saw., ketika bersama Allah SWT, sering tampak berbeda dengan ketika bersama manusia. Suatu malam, misalnya, di rumah 'A'isyah r.a., Nabi saw. seharusnya ada bersama 'A'isyah. Akan tetapi, malam itu, ketika 'A'isyah terbangun, dia tidak melihat Nabi saw. ada di sisinya. Sebagai seorang istri, tentu dia mencarinya. Dalam riwayat disebutkan bahwa sebagai seorang istri dia cemburu. Dia menyangka bahwa Nabi saw. mungkin pergi ke istrinya yang lain. 'A'isyah mencarinya dari satu ruangan ke ruangan

lainnya, tetapi dia tidak menemukan Nabi saw. 'A'isyah lalu pergi ke luar rumah. Setelah itu, dia melihat satu sosok manusia sedang bersujud di hadapan Allah. 'A'isyah mendengar Nabi saw. sedang memanjatkan doa, di antaranya berbunyi, "Ya Tuhan, janganlah Engkau membiarkan diriku tanpa Diri-Mu, walau satu detik pun."

Ketika 'A'isyah mendengar Nabi saw. berdoa seperti itu, dia menangis terisak-isak. Ketika Nabi saw. kembali ke rumah, beliau bertanya kepada 'A'isyah, "'A'isyah, mengapa engkau menangis dan sepertinya engkau baru saja keluar rumah?"

"Benar, ya Rasulullah, karena aku mendengar Engkau berdoa memohon kepada Allah agar Dia tidak membiarkan engkau sendirian tanpa Diri-Nya walau sedetik pun, sementara engkau adalah manusia yang paling dicintai Allah. Allah bahkan telah menjamin kebaikanmu di dunia dan di akhirat, tetapi engkau masih berdoa seperti itu. Oleh karena itu, bagaimana dengan kami, ya Rasulullah? Kami tidaklah dijamin oleh Allah seperti engkau, tetapi kami masih saja lalai kepada Allah."

Nabi Muhammad saw. adalah sebaik-baik manusia (*khayr al-bariyyah*). Beliau bukan hanya seorang insan yang sempurna, tetapi juga menyempurnakan orang lain. Yang demikian adalah tahapan tertinggi dalam ilmu tasawuf. Memang, ketika bersama makhluk yang lain, beliau seakan-akan manusia biasa, tetapi ketika bersama Allah, beliau melupakan segala-galanya.

Keempat, safar *fî al-khalq ma'a al-Haq* (safar dengan Allah tetapi dalam makhluk). Dalam safar keempat ini, pertama-tama manusia diajak untuk menuju Allah, lalu mengarungi alam-alam yang harus dilalui. Akan tetapi, ketika sudah sampai pada puncaknya, dia harus turun lagi dan membenahi masyarakatnya. Inilah yang dikatakan safar *fî al-khalq ma'a al-Haq*. Safarnya adalah dengan Allah, tetapi dia berada dalam makhluk-Nya. Dengan demikian, dia bukan hanya sempurna, tetapi juga harus menyempurnakan masyarakatnya. Dalam istilah *'irfân*, ketika seseorang berada dalam puncak maqâm, berarti dia berada dalam *fanâ' al-wahdah*, artinya

menunggal. Ketika seseorang sudah sampai pada puncak perjalanannya, berarti dia seakan-akan sudah bersatu dengan Allah. Ketika dia harus turun, berarti dia kembali menuju alam *katsrah* (alam majemuk).

Dalam safar yang keempat ini, seorang *sâlik* harus berada dalam alam *katsrah*; suatu hal yang sulit untuk kita bayangkan. Akan tetapi, demikianlah Nabi saw., walaupun sudah sampai di alam *al-wahdah*, beliau kembali ke alam *katsrah*. Beliau berkata begini, "Ya Allah, aku tidak pernah dapat beribadah kepada-Mu dengan sebenar-benarnya ibadah. Aku juga tidak bisa mengenal-Mu dengan sebenar-benarnya pengenalan."

Mengapa Nabi saw. berkata seperti itu? Sebab, manusia, ketika menyempurnakan ibadahnya dan ketika berhasil mendidik dirinya untuk menjadi seorang hamba, sering terbetik suatu kebanggaan dalam dirinya, kemudian dia berpikir bahwa seakan-akan dialah manusia yang dekat dengan Allah. Imam 'Alî menyatakan bahwa ada segolongan manusia yang, ketika beribadah, mengharapkan pahala dan surga dari Allah. Itulah ibadahnya orang yang melakukan perniagaan dengan Allah. Anda bersedekah karena dengan bersedekah Anda berharap akan terhindar dari bala. Anda berpuasa karena berharap dapat lulus ujian. Intinya, dalam ibadah, sering seolah-olah ada *take and give*. Ibadah yang demikian tidak bisa dikatakan jelek, sebab Alquran juga tidak mencelanya. Artinya, kalau ada orang yang beribadah kepada Allah karena ada suatu harapan, selagi ada unsur *taqarrub ilâ Allâh* di dalamnya dan niat ikhlasnya, *insyâ Allâh* ibadahnya diterima oleh Allah. Akan tetapi, dalam pandangan seorang *sâlik*, apalagi dalam pandangan Imam 'Alî, misalnya, ibadah yang demikian adalah ibadahnya para pedagang.

Ada lagi orang yang beribadah karena takut akan siksaan Allah. Ada wanita yang memakai jilbab karena takut nanti di neraka Allah akan menarik rambutnya dan menggantungnya di atas api. Walaupun sikap demikian baik dalam Islam, tetapi dalam pandangan seorang *sâlik*, hal tersebut termasuk ibadahnya para hamba sahaya.

Ada lagi satu ibadah yang dikatakan oleh Imam 'Alî, dan ini yang terbaik, sebagai ibadahnya orang-orang yang mengatakan bahwa Allahlah yang berhak untuk disembah. Oleh karena itu, ketika berbicara tentang hamba (*'abd*) dalam Alquran, Allah sering memuji para nabi-Nya dengan kalimat *'abd* ini. Ketika Maryam melahirkan putranya, 'Isâ, orang-orang menuduhnya telah berzina. Sebab, Maryam tidak mempunyai suami tetapi dia melahirkan anak. Lalu ada yang bertanya kepada Maryam, "Maryam, bagaimana engkau mendapatkan bayi ini, padahal ayahmu bukan seorang pezina, ibumu juga bukan seorang pelacur? Bagaimana engkau mendapatkan bayi ini?"

Lalu Maryam menunjukkan tangannya ke arah bayinya. Maryam berkata kepada mereka, "Tanyakan kepada bayi ini!"

Lalu si bayi mengatakan, "Aku adalah hamba Allah dan Allah telah memberikan kepadaku sebuah kitab." (QS 9: 30)

Jadi, pada waktu masih bayi, 'Isâ telah mengatakan bahwa dirinya hamba Allah. Allah telah mengilhamkan kepada 'Isâ hal tersebut walaupun dia masih bayi. Yang menarik bagi kalangan ahli *'irfân* dalam perkataan 'Isâ ini adalah pengakuannya sebagai hamba Allah terlebih dulu sebelum pengakuannya sebagai nabi. Dia mendahulukan pengakuannya sebagai hamba Allah sebelum mengatakan kenabiannya.

Dalam syahadat kita membaca, "Aku bersaksi bahwa tiada Tuhan selain Allah dan aku bersaksi bahwa Muhammad adalah hamba sekaligus Rasul-Nya."

Nabi Muhammad sendiri berkata, "Aku sangat bangga menjadi hamba Allah sebelum aku ditunjuk menjadi Rasul-Nya."

Dalam surah al-Isrâ' ayat pertama (tentang Isra Mikraj) Allah Sendiri berfirman:

> *Mahasuci Allah Yang telah memperjalankan hamba-Nya.....* (QS 17: 1).

Oleh karena itu, bagi seorang Nabi, kedudukan sebagai hamba Allah adalah sangat besar artinya. Dalam surah al-Fajr ayat terakhir

Allah juga berfirman dengan menggunakan kata hamba (*'abd, 'ibâd*). Ayat tersebut berbunyi:

> *Masuklah kalian ke dalam golongan hamba-hamba-Ku dan masuklah kalian ke dalam surga-Ku.* (QS 89: 29-30).

Jadi, kedudukan sebagai hamba Allah adalah tujuan akhir dari perjalanan seorang *sâlik*. Inilah juga yang menjadi tujuan akhir yang ingin digapai oleh seseorang yang berada dalam perjalanan *sayr wa sulûk* kepada Allah.

Lalu, di mana sesungguhnya letak kebahagiaan seseorang ketika menjadi hamba Allah? Para *'urafâ'* menerangkannya sebagai berikut.

Sebetulnya, dalam Alquran, segala sesuatu yang ada adalah hamba-hamba Allah. Akan tetapi, kehambaan Allah yang ada pada Nabi Mu<u>h</u>ammad, pada Nabi 'Isâ, serta pada seluruh nabi dan rasul sangat berbeda pemahamannya dengan kita. Seorang *sâlik* mengejar kedudukan sebagai hamba Allah, sehingga Nabi Mu<u>h</u>ammad sendiri mengaku bangga menjadi hamba. Mengapa? Sebab, kalau kita berbicara tentang penghambaan, berarti kita berbicara tentang ego manusia dan ruhnya; tentang pertarungan yang sengit antara hawa nafsu dan ruhnya; serta tentang pertarungan antara kepentingan pribadinya dan kepentingan Allah. Tujuan akhir seorang *sâlik* adalah menjadi hamba Allah dan menjadi dekat dengan Allah. Akan tetapi, ada berbagai penafsiran tentang keadaan dekat dengan Allah dan menjadi hamba Allah ini. Apakah dekat dengan Allah itu berarti dekat zamannya ataukah dekat ruangannya. Dalam Isra Mikraj, para *'urafâ'* mempunyai penafsiran yang cukup padat. Ketika Nabi Mu<u>h</u>ammad melakukan Isra Mikraj, beliau sampai di Sidratul Muntahâ, dan beliau sangat dekat dengan Allah. Apakah dekatnya beliau kepada Allah karena ruang atau waktunya dekat. Kita mengatakan bahwa tidak mungkin jika yang dimaksudkan dengan "dekat" itu dalam pe-

ngertian ruang atau waktu. Mengapa tidak mungkin? Sebab, Allah tidak menempati ruang atau waktu, tetapi Allahlah yang menciptakan ruang dan waktu itu.

Apakah "dekat" ini juga berarti dekat dalam arti materi atau dalam arti hakikat wujud? Hakikat wujud bukan merupakan tujuan seorang *sâlik*, karena segala sesuatu yang ada di alam dunia ini semuanya bergantung kepada Allah. Kita tidak akan bisa membayangkan matahari tanpa sinar dan sinar tanpa matahari. Ketika kita bicara tentang sinar matahari berarti dalam benak kita ada dua gambaran: gambaran matahari dan gambaran sinarnya. Begitu eratnya keterkaitan antara matahari dan sinarnya, hanya akal kita yang bisa memecahkan. Nah, kebergantungan hidup manusia kepada Allah pun adalah sebagaimana kebergantungan sinar matahari pada matahari. Inilah hakikat wujud kita. Oleh karena itu, Allah SWT berfirman:

> *Sesungguhnya Kami lebih dekat kepadanya (makhluk Allah) ketimbang urat nadinya sendiri.* (QS 50:16)

Kita tidak dapat berpisah dengan urat nadi kita karena begitu dekatnya, sementara Allah lebih dekat ketimbang urat nadi manusia dengan manusia itu sendiri. Kedekatan seperti itu bukan kedekatan waktu dan ruang, tetapi kedekatan hakikat wujud. Kedekatan seperti ini dimiliki oleh semua makhluk Allah.

Kemudian, apakah dekat dengan Allah itu—lantaran menjadi hamba Allah—berarti dekat secara formal, atau dalam bahasa Arabnya disebut *i'tibârî*? Artinya, mula-mula dia jauh kepada Allah ketika dia masih berada dalam alam yang kotor. Orang kafir adalah orang yang jauh kepada Allah. Demikian pula orang Muslim yang sebelumnya tidak menempuh *sayr wa sulûk*. Kemudian setelah itu dia memasuki tahap demi tahap perjalanan sehingga menjadi dekat dengan Allah. Itulah yang disebut dengan kedekatan yang diawali dengan format-format tertentu dalam ilmu *'irfân*

atau kedekatan secara formal.

Dalam Alquran surah al-Wâqi'ah disebutkan, "Mereka adalah orang-orang yang didekatkan (*al-muqarrabûn*)." Mengapa mereka dekat? Sebab, mereka mengikuti Rasulullah saw. dalam agama Allah. Kedekatan mereka adalah kedekatan formal. Ketika menjadi hamba Allah yang sebenarnya, manusia hendaknya mempunyai formalitas-formalitas kedekatannya dengan Allah. Akan tetapi, ada dua manusia yang berbeda ketika ingin dekat dengan Allah. Ada manusia yang ketika ingin dekat dengan Allah, dengan cepat dia bisa mencapainya. Kedekatan tersebut dialami para nabi. Seperti Nabi 'Isâ a.s. di atas, dalam usianya yang sangat dini, dia sudah mengikrarkan kehambaannya di hadapan Allah. Nabi Muhammad saw. juga demikian. Ketika beliau dilahirkan, menurut suatu riwayat, beliau dalam keadaan bersujud.

Ada lagi kedekatan yang ditempuh melalui jalur normal. Mungkin kita termasuk golongan yang berada di jalur seperti itu. Kita menuju kedekatan kepada Allah setapak demi setapak, melalui safar demi safar. Asalnya, seseorang mungkin sering bermaksiat, tetapi kemudian dia bertobat dan mengisi kehidupannya setelah itu dengan berbagai kebajikan; dia berjalan terus dalam *sayr wa sulûk*, mengembara mencari keridhaan Allah. Mengapa dikatakan normal? Sebab, ada perjalanan yang abnormal. Alih-alih menuju kedekatan, seseorang bisa saja makin menjauh dari Allah. Itulah perjalanan orang-orang kafir dan kaum munafik.

Alquran menuturkan:

> *Kami sesungguhnya telah menciptakan manusia dalam bentuk yang sangat sempurna.* (QS 95: 4).

Sempurna di sana bukan hanya dalam bentuk lahiriah saja, tetapi dalam bentuk batiniahnya juga. Hanya saja, ada segolongan manusia yang kemudian turun begitu jauh hingga mereka sampai pada suatu tahap yang yang sangat rendah (*asfala sâfilîn*). Itulah

perjalanan yang abnormal. Mudah-mudahan, kita tidak berada dalam perjalanan yang abnormal, tetapi berada dalam perjalanan yang normal, yakni perjalanan seorang *sâlik* yang menuju Allah SWT. Orang yang berjalan dalam jalur seperti ini akan sampai pada kedekatan dengan Allah. Mereka akan menjadi hamba Allah yang sejati. Akan tetapi, untuk sampai pada keadaan ini, dia harus betul-betul mengikuti bentuk-bentuk formalitas yang sebenarnya.

Imam Al-Ghazâlî dianggap orang yang sangat jenius di zamannya. Ketika masih berstatus mahasiswa, dia dikenal sebagai mahasiswa yang sangat cerdas. Dalam masa yang singkat, dia telah menunjukkan kehebatannya dalam ilmu pengetahuan. Bahkan, dalam usianya yang masih sangat muda, kepemimpinan Universitas Nizhamiah diserahkan kepadanya. Kedudukan rektor waktu itu sama dengan kedudukan sultan.

Akan tetapi, pada suatu hari, Al-Ghazâlî sakit. Ketika tabib datang untuk mengobati Al-Ghazâlî, dia menolaknya dan menyatakan bahwa penyakitnya tidak bisa disembuhkan oleh tabib mana pun. Lalu didatangkan dokter dari Roma, tetapi penyakitnya malah bertambah parah. Anehnya, Al-Ghazâlî tidak tampak sakit. Kondisi badannya tampak normal. Hanya saja dia tidak mau makan, tidak mau minum, dan tidak mau melakukan aktivitas apa pun.

Suatu hari, Sultan bertanya kepada Al-Ghazâlî, "Apa yang Anda inginkan?"

Al-Ghazâlî menjawab bahwa dia hanya ingin memohon izin supaya bisa pergi haji sendirian; tidak mau dikawal oleh siapa pun. Sultan pun memberinya izin. Al-Ghazâlî kemudian keluar dari Baghdad dan menuju ke Makkah. Di pertengahan jalan, ketika orang-orang sudah pulang kembali ke tempatnya, mereka tidak melihat Al-Ghazâlî. Sementara Al-Ghazâlî sendiri menanggalkan pakaian kebesarannya dan kemudian menggantinya dengan pakaian lusuh. Dia meninggalkan segala kebesaran dunia dan kedudukannya. Setelah itu, dia menghilang selama hampir sepuluh

tahun. Ketika kembali, dia menghasilkan salah satu karya besarnya, *Ihyâ 'Ulûmiddîn*. Sampai sekarang, karyanya merupakan karya monumental yang bisa dinikmati oleh semua kaum Muslim. Ketika ditanya, kemana dia selama menghilang? Dia menjawab, "Aku menghilang karena aku sakit. Aku menghilang karena aku hendak mengobati sakit jiwaku."

Itulah pengembaraan ruhani Imam Al-Ghazâlî. Dia berusaha mencari kedekatan dengan Allah. Perjalanan Al-Ghazâlî seperti itu dianggap sebagai perjalanan yang normal.

Ketika orang sudah mencapai kedekatan kepada Allah seperti itu, dia harus berkhidmat kepada makhluk-Nya. Dia harus mengarahkan makhluk-makhluk yang lain berjalan kepada-Nya sebagaimana diri-Nya. Rasulullah saw. sendiri adalah manusia yang paling sempurna, sementara dalam masa yang sama, beliau membimbing manusia berjalan menuju Allah. Beliau duduk sebagai guru yang mengajarkan ilmu kepada manusia lain. Jadi, ketika sampai pada tingkat yang tinggi, seorang *sâlik* mempunyai kewajiban turun lagi, menyampaikan pesan-pesan Allah SWT kepada para makhluk-Nya. Inilah juga tugas Nabi saw. ketika sudah sampai pada safar yang keempat ini. Dia harus berbicara dengan manusia berdasarkan daya kemampuan mereka.

Diriwayatkan bahwa pernah ada seorang badui masuk ke masjid Nabi saw. di Madinah. Pada waktu itu, Nabi saw. sedang duduk-duduk bersama para sahabatnya. Orang badui tersebut tiba-tiba masuk ke masjid dan kencing di masjid Nabi saw. Sebagian sahabat berdiri dan sebagian lagi menghunus pedangnya. Mereka murka ingin membunuh si badui tersebut. Nabi saw. mengatakan, "Jangan, kita tidak menginginkan pertumpahan darah di dalam masjid Allah."

Nabi saw. menghalangi para sahabat yang beraksi itu dan Nabi sendiri yang kemudian berbicara kepada si badui ini dalam bahasa si badui sendiri. Keesokan harinya, si badui datang kepada Nabi saw. dengan keimanan dalam dirinya. Pembicaraan Nabi saw.

pada standar-standar pengetahuan manusia yang dihadapinya, adalah karena Nabi saw. menempati posisi sebagai orang yang sudah sampai pada *safar al-Haq*, tetapi dia juga harus berada dalam makhluk dan berbicara dengan bahasa manusia. Kalau Anda memperhatikan para wali Allah, kadang-kadang kalau sudah sampai kepada tahap yang tinggi dalam *sayr wa sulûk*-nya, pada saat yang sama, dia ada dalam masyarakatnya. Dia berada dalam alam *al-wahdah* tetapi pada saat yang sama berada dalam alam *al-katsrah*. Pada tengah malamnya dia bersama Allah tetapi pada siang harinya dia berada bersama masyarakatnya. Dalam Islam, orang yang paling sempurna adalah orang yang paling banyak manfaatnya bagi orang lain. Posisi demikian dapat dicapai oleh seorang *sâlik* yang sudah sampai pada safar yang keempat tersebut. []

Bab 2
Tasawuf dalam Kajian Tokoh

- Ali bin Abî Thâlib k.w.: Bapak Para Sufi
  Oleh Jalaluddin Rakhmat
- Ibn 'Arabî dan Tasawuf
  Oleh Nurcholis Madjid
- Ibn Sînâ dan Tasawuf
  Oleh Haidar Bagir
- Tasawuf dalam Pandangan Imam Khomeini
  Oleh Jalaluddin Rakhmat
- Sayyid 'Abdullâh al-Haddâd: Riwayat Hidup, Pikiran, dan Karyanya
  Oleh Muhammad al-Bâqir
- Mengenal Mullâ Shadrâ
  Oleh Agus Efendi

Ali bin Abî Thâlib k.w.: Bapak Para Sufi

Oleh Jalaluddin Rakhmat

Ada sebuah buku yang berjudul *Hilyah al-Awliyâ'*. Buku tersebut menceritakan sejarah para wali (para sufi) dari seluruh zaman. 'Alî ibn Abî Thâlib menempati urutan pertama. Mengapa harus dimulai dari 'Alî ibn Abû Thâlib? Bukankah sahabat itu banyak? Mengapa tidak dimulai dari Abû Bakar, 'Umar, dan 'Utsmân? Orang barangkali akan berkata, ini mengada-ada. Orang barangkali akan curiga dan kecurigaan itu beralasan. *Pertama*, di dalam tasawuf, sahabat yang menjadi rujukan adalah Sayyidina 'Alî. Kalau kita mengambil buku tentang Tarekat Qadariah-Naqsabandiah di Tasikmalaya, kita akan menemukan silsilah tarekat tersebut. Dalam tarekat, ada kebiasaaan untuk mendaftar silsilah guru, bahkan silsilahnya berujung pada Allah. Dalam Tarekat Qadariyah-Naqsyabandiyah, susunannya begini:

> Allah → Jibril → Rasulullah saw. → 'Alî ibn Abî Thâlib → Al-Hasan → Al-Husayn, dan seterusnya.

Jadi, dalam silsilah Tarekat Qadariah-Naqsabandiah saja, sesudah Rasulullah saw. itu sambungannya langsung kepada 'Alî ibn

Abî Thâlib. Sepanjang pengetahuan saya, hanya ada tiga aliran tarekat di dunia yang silsilahnya tidak bersambung kepada Sayyidina 'Alî. Kalau ada orang yang mengatakan bahwa orang yang menyambungkan ilmunya kepada Sayyidina 'Alî disebut Syi'ah, maka harap diketahui, bahwa tarekat itu tidak ada di kalangan Syi'ah. Tarekat-tarekat hanya ada di kalangan mazhab Ahlus Sunnah. Yang menarik bagi kita, kalau ada orang yang menisbatkan ilmu kepada Sayyidina 'Alî itu disebut Syi'ah, berarti kalangan tarekat bisa disebut Ahlus Sunnah dalam fikih, tetapi Syi'ah dalam tasawuf.

Saya mengutip hal di atas dari Ibn Abî al-Hadîd dalam *Syarh Nahj al-Balâghah*. Dia menulis, di antara ilmu-ilmu yang ada, ada ilmu tarekat dan hakikat. Tokoh-tokoh tasawuf di seluruh negeri Islam bersumber kepada Sayyidina 'Alî dan berhenti di hadapannya. Pada 'Alî-lah ilmu tarekat bersumber dan pada 'Alî-lah ilmu tarekat berhenti. Hal ini ditegaskan oleh Asy-Syiblî, Al-Junayd, Abû Yazîd al-Busthâmî, Abû Mahfûzh al-Kharkhî, dan lain-lain.

Sebagai bukti, cukuplah *khirqah* yang menjadi syiar mereka sampai hari ini dan penyandaran ilmu tasawuf mereka kepada 'Alî. Semua silsilah tasawuf bersambung kepada 'Alî, kecuali beberapa tarekat saja. Dalam tarekat ada yang disebut *murîd*, yakni orang yang mengikuti sebuah aliran tarekat, dan ada yang disebut *mursyid* atau *syaikh*, yakni pembimbing tarekat. Para murid dalam tarekat dianjurkan untuk memakai baju yang bertambal, bahkan baju yang bagus pun dianjurkan untuk disobek kemudian ditambal kembali. Sobekan-sobekan itulah yang disebut *khirqah*. Kadang-kadang seorang mursyid juga menyobek bajunya dan meninggalkan sobekan-sobekan itu, lalu para murid berebutan mengambil sobekan-sobekan itu.

Menurut riwayat, *khirqah* juga menuju kepada Sayyidina 'Alî. Pernah Sayyidina 'Alî membeli dua gamis di pasar, kemudian gamis itu ditawarkan kepada pelayannya untuk dipilih, mana yang paling baik. Lalu pelayan mengambil yang paling baik, sementara

'Alî memilih yang paling jelek. Gamis jelek yang dipilih 'Alî kemudian disobek bagian bawahnya hingga hampir mengenai lutut. Sobekan itulah yang disebut *khirqah*. Begitu pula kebiasaan seorang syaikh kalau sudah mempercayai muridnya sebagai tanda izin untuk menyebarkan aliran tarekatnya. Izin itu dalam bahasa Arab adalah *ijâzah*. Guru kemudian memberikan izin kepada muridnya. Sebagai bukti *ijâzah*-nya, sang guru (syaikh) memberikan sobekan baju (*khirqah*)-nya itu.

Di Indonesia, tanda kelulusan sekolah atau perguruan tinggi kita namakan *ijazah*, padahal *ijazah* artinya izin untuk mengajar; bahwa seseorang sudah sampai pada maqâm tertentu dan boleh mengajar. Kebolehan itu bahasa Arabnya *ijâzah*. Saya baru menyadari, betapa besarnya pengaruh tasawuf dalam sistem pendidikan kita. Istilah dalam dunia pendidikan di sini diambil dari dunia tasawuf seperti *murîd*, *ijâzah*, dan lain-lain. Akan tetapi, yang menarik, kita menemukan betapa sedikitnya pengaruh tasawuf dalam dunia pendidikan saat ini. Pengaruh tasawuf dalam dunia pendidikan hanya sampai pada tingkat istilah saja.

Kembali pada *khirqah*. *Khirqah* juga berasal dari Sayyidina 'Alî k.w. Para ulama sepakat bahwa doa *karamallâh wajhah* (k.w.) dikhususkan untuk Sayyidina 'Alî saja, tidak untuk sahabat yang lain. Misalnya, tidak boleh kita mengucapkan Abû Bakar k.w. Kalau ada yang mengucapkannya demikian, berarti yang bersangkutan tidak benar-benar tahu tentang agama; sama seperti mengucapkan Allah saw. yang pernah diucapkan oleh seorang dosen. *Karamallâh wajhah* artinya adalah, "Semoga Allah memuliakan wajahnya," atau "Allah telah memuliakan wajahnya."

Ada beberapa riwayat tentang doa tersebut. *Pertama*, di antara semua sahabat Nabi saw. hanya 'Alî ibn Abî Thâlib yang tidak pernah menyembah berhala. Dia masuk Islam dalam usia yang masih kecil sehingga tidak sempat menyembah berhala. Artinya, wajahnya tidak pernah sujud pada berhala. Dia langsung sujud kepada Allah SWT. Oleh karena itu, dia didoakan oleh kaum Mus-

lim dengan ucapan *karamallâh wajhah*.

Kedua, 'Alî disebut-sebut sebagai orang yang tidak pernah melihat aurat, baik aurat dirinya sendiri, apalagi aurat orang lain. Konon, dalam sebuah pertempuran di Shiffin, pasukan 'Alî bertemu dengan pasukan Mu'awiyah. Dulu, sebelum perang antarpasukan, biasanya ada perang *mubârazah*, yaitu perang tanding antara dua tokoh masing-masing pasukan yang berperang. 'Alî menantang *mubârazah*, tetapi Mu'âwiyah tidak berani, 'Amr ibn 'Ash-lah yang kemudian menerima tantangan 'Alî. Dalam pertempuran itu, 'Amr terjatuh karena sudah terdesak dan pedangnya sudah terlempar. 'Alî sudah mau memukulkan pedangnya kepada 'Amr, tetapi 'Amr kemudian—maaf—membuka auratnya sehingga 'Alî segera berbalik meninggalkan 'Amr. Dia tidak mau melihat aurat itu. Selamatlah 'Amr. Konon, taktik 'Amr itu diilhami oleh seorang kafir dalam Perang Uhud atau Perang Badar pada zaman Rasulullah yang melakukan hal yang sama tatkala terdesak dan sudah hampir dibunuh.

Sayyidina 'Alî, menurut satu riwayat, adalah seorang yang tampan, walaupun ada seorang penulis mengatakan bahwa 'Alî itu wajahnya biasa-biasa saja sehingga Fâthimah pernah tidak mau menikah dengan 'Alî.

Sebetulnya 'Alî terkenal sebagai orang yang gagah, tampan, tetapi sebagian rambutnya agak botak sedikit, sehingga orang-orang yang tidak senang kepada 'Alî memberi gelar "*ashla'*" kepadanya. *Ashla'* artinya botak. Pernah orang-orang berkumpul, sementara 'Alî lewat saat orang-orang itu berkata, "Sudah datang si botak." Bahkan ada suatu riwayat yang menuturkan bahwa Sayyidina 'Umar pernah berkata, "Kalau tidak ada si botak, celakalah 'Umar." Orang paham apa yang dimaksud dengan "si botak", yaitu Sayyidina 'Alî.

Ketika Rasulullah saw. menyaksikan orang-orang memarahi 'Alî, Rasulullah memarahi mereka dengan mengatakan, "Janganlah kalian mengecam 'Alî karena 'Alî sudah tenggelam dalam ke-

cintaan kepada Allah." Tenggelam dalam kecintaan kepada Allah, dalam dunia tasawuf, disebut *fanâ'* dalam Zat Allah. *Fanâ'* dalam Zat Allah sering dialami 'Alî sebagai peristiwa yang dahsyat. Abû ad-Dardâ' pernah menemukan 'Alî terbujur kaku di atas tanah, seperti sebongkah kayu, di kebun kurma milik seorang penduduk Makkah. Dengan tergopoh-gopoh Abû ad-Dardâ' menemui Siti Fâthimah, putri Rasulullah saw., untuk menyatakan duka-citanya. Putri Nabi saw. hanya berkata, "Sepupuku, 'Alî, tidak mati melainkan karena ketakutannya kepada Allah sehingga dia jatuh pingsan. Keadaan ini sering menimpanya."

Bagi 'Alî k.w., salat yang merupakan pertemuan dengan Allah SWT, juga bukan kejadian biasa. Kata Imam Al-Ghazâlî, dalam *Ihyâ' 'Ulûmuddîn*, Sayyidina 'Alî, kalau menghadapi waktu salat, tubuhnya berguncang dan wajahnya pucat pasi. Ketika Sayyidina 'Alî ditanya, "Ada apa, Amirul Mukminin?" 'Alî menjawab, "Sudah datang waktu salat. Inilah waktu amanat yang pernah diberikan Allah pada langit, bumi, dan gunung, tetapi mereka menolak untuk memikulnya dan berguncang karenanya. Sekarang, aku harus memikulnya."

Salat adalah salah satu amanat. Di dalamnya ada perjanjian kita dengan Allah SWT. Dengan sikapnya itu, seakan-akan Sayyidina 'Alî mau mengajari sahabatnya, bahwa salat bukanlah suatu peristiwa biasa, tetapi sebuah peristiwa yang menyebabkan bumi dan gunung tidak sanggup memikulnya; sebuah perjanjian yang dahsyat. Oleh karena itu, alangkah mengherankan kalau kita salat tetapi tidak merasakan kedahsyatan itu. Oleh karena itu, salat yang diterima oleh Allah disebut salat yang khusyuk. Allah SWT berfirman:

> *Sungguh beruntung orang-orang Mukmin itu, yaitu mereka yang salatnya khusyuk.* (QS 8: 1).

Khasya'a artinya *menggigil ketakutan*. *Khâsyi'ûn* artinya orang-

orang yang menggigil ketakutan.

'Alî terkenal dengan salatnya yang khusyuk. Orang-orang juga memuji bahwa salat 'Alî mirip dengan salat Rasulullah saw. Puluhan tahun setelah Rasulullah meninggal dunia, 'Umrân ibn Husayn, salah seorang sahabat Nabi saw., pernah salat di belakang 'Alî di Bashrah. 'Umrân ibn Husayn berkata, "Laki-laki itu mengingatkan kami pada salat yang dilakukan oleh Rasulullah."

Ada salah seorang sahabat Nabi, kalau tidak salah, Anas ibn Mâlik, ditemukan orang sedang menangis, lama setelah Rasulullah meninggal dunia. Dia ditanya, "Apa yang menyebabkan Anda menangis?"

Anas berkata, "Semua ajaran agama ini sudah berubah, bahkan salat pun tidak seperti salat pada zaman Rasulullah lagi."

Masih pada zaman sahabat, orang sudah menyaksikan terjadinya perubahan di dalam agama. Bahkan, Hasan al-Bashrî, dari generasi *tâbi'în*, pernah mengatakan, "Seandainya Rasulullah dan para sahabatnya datang menjenguk kita, mereka pasti merasakan seakan tidak ada lagi yang dikenalnya dari Islam kecuali Ka'bah saja."

Lantas bagaimana salat yang tidak seperti Rasulullah itu? Para ahli fikih mengatakan bahwa pokoknya salat kita ini sudah ditambah-tambah, penuh bid'ah, dan lain-lain. Dalam hadis Imam Al-Bukhârî disebutkan, "Rasulullah, kalau salat, mengangkat tangan pada setiap takbir," seakan-akan ingin menegaskan bahwa yang dimaksud dengan salat Rasulullah itu adalah unsur gerakan, unsur lahiriahnya. Saya ingin menegaskan bahwa sebetulnya bukan pada gerakan lahiriah yang mengesankan 'Umrân ibn Husayn itu, tetapi kekhusyukannya. Salat 'Alî seperti salat Rasulullah dalam hal kekhusyukannya. Di sini, kita jarang berdebat tentang kekhusyukan salat kita, yang kita perdebatkan adalah gerakan lahiriahnya.

Ibn 'Abî al-Hadîd, seorang Muktazilah, bercerita juga tentang ibadah Sayyidina 'Alî. Disebutkan bahwa 'Alî adalah orang yang

paling taat beribadah, yang paling banyak salat dan puasa, sehingga dari 'Alî-lah orang belajar salat malam. 'Alî juga senantiasa melazimkan wirid dan melakukan ibadah-ibadah *nâfilah*.

Ibn Abî al-Hadîd juga bercerita, "Dalam Perang Shiffin, di tengah-tengah perang yang berkecamuk itu, 'Alî mendirikan salat. Sesudah salat, dia membaca wirid. Dalam kesibukan perangnya, dia tidak meninggalkan wiridnya. Padahal, anak panah melintas di antara kedua tangannya, di antara kedua telinganya."

Dalam riwayat lain, kita mengetahui bahwa kehidupan 'Alî sangat sederhana. Fâthimah, putri Nabi yang mulia, pernah melepuh tangannya karena setiap hari menggiling gandum untuk keluarganya. 'Alî sendiri bekerja keras. Suatu saat, setelah usai peperangan, Nabi saw. mempunyai tawanan perang. Fâthimah berbicara kepada Sayyidina 'Alî, "Bagaimana kalau kita meminta kepada Rasulullah agar mengirimkan tawanan perang untuk menjadi pembantu kita?"

Sayyidina 'Alî malu menyampaikannya, "Engkau saja yang menyampaikannya."

Fâthimah lalu pergi. Sesampainya di hadapan Rasulullah saw., Fatimah tidak sanggup menyampaikan hajatnya itu. Rasulullah menanyakan keperluannya, tetapi Fâthimah tidak sanggup menyampaikannya. Dia malah kembali lagi. Lalu giliran 'Alî yang pergi ke rumah Rasulullah, tetapi dia pun tidak sanggup berbicara di hadapan Rasulullah. Dia kembali lagi dan akhirnya mereka memutuskan untuk berangkat bersama-sama untuk menemui Rasulullah. Mereka berdua kemudian menyampaikan hajatnya. Rasulullah saw. tidak menjawab. Keduanya pulang dengan rasa malu yang luar biasa dan takut jika Rasulullah saw. murka. Malam harinya Rasulullah saw. datang ke rumah 'Alî dan Fâthimah. Ketika pintu dibuka, Rasulullah saw. mengucapkan salam. Angin dingin berembus masuk ke dalam dan mereka berusaha menahan dingin. Saat itu 'Alî memakai sarung yang pendek, kalau ditutupkan ke atasnya, bagian bawahnya terbuka; kalau ditutupkan ke bagian

bawahnya, bagian atasnya terbuka. Rasulullah terharu melihat kesederhanaan mereka. Rasulullah kemudian bersabda, "Maukah kalian aku beri sesuatu yang lebih baik daripada pembantu dan yang lebih baik daripada isi langit dan bumi?"

Ternyata Rasulullah datang membawa wirid. Rasulullah saw. datang mengajarkan wirid kepada keluarganya. Wirid itu adalah yang kita baca setiap usai salat: tasbih, tahmid, dan takbir; masing-masing 33 kali.

Begitu setianya dengan wirid itu, saat perang sekalipun, Sayyidina 'Alî, usai salat, tidak meninggalkan wirid itu. Itulah yang di kalangan ahli tasawuf dinamakan *mulâzamah*, yakni melazimkan zikir dalam keadaan apa pun. Zikir itu bermacam-macam. Ada zikir yang kita pilih dan kita lazimkan. Itulah yang disebut wirid. Biasanya, setiap aliran tarekat punya formulasi zikirnya masing-masing dan berbeda-beda rangkaian wiridnya.

Saya akan menyebutkan doa yang disampaikan Sayyidina 'Alî kepada muridnya, Kumayl ibn Ziyâd. Doa ini dinamakan *Doa Kumayl*. Doa ini panjang, tetapi saya akan mengutip sebagian kecilnya saja, sekadar untuk menunjukkan bahwa dia lahir dari seorang hamba yang dipenuhi dengan kecintaan kepada Allah.

> *Ya Ilahi, Junjunganku, Pelindungku, Tuhanku*
> *Sekiranya aku dapat bersabar menanggung siksa-Mu*
> *Mana mungkin aku sanggup berpisah dari-Mu*
> *Mana mungkin aku bersabar tidak memandang-Mu*
> *Mana mungkin aku dapat bersabar menahan panas api-Mu*
> *Mana mungkin aku tinggal di neraka, padahal harapanku hanya maaf-Mu*

Kata *memandang* atau *melihat* Allah banyak dipergunakan dalam doa-doa sufi, termasuk doa yang kita baca setiap hari. Ada istilah *sama'* (mendengar) yang di Indonesia disebut dengan *simaan*, yaitu tatkala orang ramai-ramai mendengarkan Aquran yang diba-

ca oleh para *hâfizh* (penghapal Alquran). Di kalangan pengamal tasawuf, salah satu amalan yang dianjurkan adalah *sama'* ini, misalnya mendengarkan doa yang panjang. *Sama'* lebih utama daripada membaca, kata para sufi. Jadi, mendengarkan doa lebih utama daripada membacanya, karena, sebagaimana dinyatakan Al-Hujwirî dalam *Kasyf al-Mahjûb,* membaca melambangkan kepongahan sementara mendengar melambangkan kerendahan hati. Hal demikian dicontohkan oleh Rasulullah saw. Alquran turun kepada Rasulullah, tetapi Rasulullah sering menyuruh para sahabat agar membacakannya untuk beliau. Rasulullah saw. pernah menyuruh Abû Mûsâ al-Asy'arî untuk membacakan Alquran, "Tolong, bacakan Alquran untukku."

Abû Mûsâ berkata, "Ya, Rasulullah, Alquran turun kepada Anda, dan sekarang Anda ingin agar aku membacanya."

Lalu Abû Mûsâ membacanya. Belum selesai Abû Mûsâ membacanya, dia melihat Rasulullah sudah berlinang air matanya. Kebiasaan mendengarkan Alquran itu kemudian dilanjutkan oleh para ulama.

Alasan yang kedua, kata Al-Hujwirî, karena mendengar lebih mendorong konsentrasi daripada membaca. Tidak jarang orang yang membaca Alquran—bukan hanya *qâri'* dan *qâri'ah* dalam musabaqah saja—sibuk memperhatikan evaluasi orang terhadap bacaannya. Tida jarang juga, kalau kita menjadi imam salat, kita memperhatikan betul kata demi kata Alquran yang kita baca, karena kita khawatir akan penilaian jamaah di belakang kita. Oleh karena itu, *sama'* (mendengar) dianjurkan karena dampaknya yang cukup besar pada jiwa kita.

Al-Hujwirî mengajari kita untuk memperhatikan unta. Ada unta yang sepanjang perjalanannya didendangkan lagu-lagu padang pasir oleh tuannya. Unta mampu bertahan berjalan jauh jika tuannya terus berdendang. Menangkap kijang juga biasanya sambil mendendangkan lagu-lagu. Apabila kijang itu sudah terpesona dan diam karena mendengarkan lagu, ia kemudian di-

tangkap. Di India juga begitu. Ular-ular kobra sering menjulur-julurkan leher dan kepalanya setelah sebelumnya diperdengarkan suara seruling.

Para sufi berpendapat bahwa lagu-lagu itu, apa pun bentuknya, tidak haram dengan sendirinya. Akan tetapi, untuk tujuan apa lagu itu dinyanyikan, bisa menjadi persoalan. Para sufi mengembangkan lagu-lagu dalam membaca doa tetapi tujuannya untuk menjinakkan hati. Akan tetapi, berdoa dengan lagu yang diatur itulah yang oleh ahli fikih disebut bi'dah. Namun kemudian, para ulama dan kaum Muslim mengembangkan lagu-lagu Alquran seperti Bayâtî, Hijâzî, dan lain-lain, untuk menimbulkan kekhusyukan dalam hati.

Ada kisah tentang Mu'awiyah. Seperti kita ketahui, Mu'awiyah adalah orang yang sangat membenci 'Alî. Begitu bencinya kepada 'Alî, sampai ia memerintahkan para khatib untuk mengakhiri khutbah Jumatnya dengan mengecam 'Alî. Caci-maki terhadap 'Alî berlangsung sampai puluhan tahun hingga zaman 'Umar ibn 'Abdul 'Aziz. Hampir satu abad 'Alî menjadi sasaran makian dan laknat di mimbar-mimbar Dinasti 'Umayyah. Atas perintah Mu'awiyah, di ujung khutbahnya para khatib harus selalu menyatakan bahwa 'Alî itu sudah kafir dan sebagainya. Di ujung khutbah sering diucapkan, "Ya Allah, laknatlah dia dengan laknat yang besar."

Ketika saya diwawancarai oleh *Tempo* tentang doa politik menjelang Pemilu, "Apakah ada dalilnya doa politik itu," saya katakan, "Ada." Sejak zaman Mu'awiyah sudah ada doa politik. Mu'awiyah melancarkan doa tersebut sebagai tindakan politik untuk mengurangi pengaruh 'Alî dan keluarganya yang mengancam kekuasaannya. Barulah pada zaman 'Umar ibn 'Abdul 'Azîz, doa tersebut dihapus dan diganti dengan kalimat berikut:

Sesungguhnya Allah memerintahkan manusia untuk bersikap adil, ihsan, dan murah hati kepada kerabat dekat; serta mencegah kekejian,

kemungkaran, dan permusuhan. Dia mengajari kalian agar kalian dapat mengambil pelajaran. (QS 16:90).

Itulah yang dibaca sampai sekarang oleh para khatib kita setiap khutbah Jumat.

Walaupun Mu'awiyah membenci 'Alî dan membunuhi siapa saja yang simpati kepada 'Alî, ia ternyata harus mengakui juga keutamaan sifat-sifat 'Alî. Misalnya, ketika Darar ibn Dhamrah al-Khazani diminta oleh Mu'awiyah untuk menjelaskan sifat-sifat 'Alî, dia tidak mau. Sebab, kalau dia menceritakan 'Alî apa adanya, orang akan menganggap hal tersebut sebagai pujian kepada 'Alî. Dia malah kemudian memohon, "Ampunilah saya, Amirul Mukminin. Jangan suruh saya untuk mengemukakan hal itu. Suruh saya melakukan hal yang lain saja."

"Tidak," kata Mu'awiyah, "Aku tidak akan memaafkan kamu."

Akhirnya, Darar bercerita dalam bahasa Arab yang sangat bagus yang terjemahan Indonesianya kurang-lebih sebagai berikut:

> Baiklah, kalau memang harus saya katakan. 'Alî adalah seorang yang cerdik-cendekia, gagah-perkasa, berbicara jernih, dan menghukum dengan adil. Ilmu memancar dari dirinya dan hikmah berbicara di sela-sela ucapannya. Ia mengasingkan diri dari dunia dengan segala keindahannya untuk kemudian bertemankan malam dan kegelapannya di sisi Allah. Air matanya sering bercucuran dan hatinya tenggelam dalam berpikir. Ia sering membolak-balikkan telapak tangannya dan berdialog dengan dirinya. Ia senang dengan pakaian yang sempit dan makanan yang keras.
>
> Demi Allah, ia mendekat kepada kami dan kami sangat dekat dengannya. Ia mendekat bila kami mendatanginya. Ia menjawab bila kami menanyainya. Namun demikian, betapa pun ia mendekat dan dekat dengan kami, kami tidak sanggup menegurnya karena wibawanya. Jika tersenyum, giginya tam-

pak seperti untaian mutiara. Ia memuliakan ahli agama dan mencintai orang miskin. Orang kuat tidak berdaya di hadapannya karena keadilannya, sementara orang yang lemah tidak putus asa di sisinya.

Aku bersaksi, demi Allah, aku sering melihatnya berada di mimbarnya pada sebagian tempat ibadahnya. Malam sudah menurunkan tirainya dan bintang-gemintang tidak tenggelam. Saat itu, ia memegang janggutnya dan merintih seperti rintihan orang sakit. Ia menangis seperti tangisan orang yang menderita. Seakan-akan kudengar lagi perkataannya, "*Ya Rabbanâ, ya Rabbanâ....*"

Ia menggigil di hadapan-Nya. Lalu ia berkata pada dunia, "Kepadaku engkau mencumbu, kepadaku engkau merayu. Enyahlah dan pergi! Tipulah orang selain aku. Aku telah menjatuhkan 'talak tiga' kepadamu. Usiamu pendek, posisimu rendah. Betapa sedikitnya bekal, betapa jauhnya perjalanan, dan betapa sepinya perantauan."

Barangkali, karena Darar bercerita dengan penuh perasaan, Mu'awiyah yang mendengarnya menangis. Waktu itu 'Alî sudah terbunuh. Seperti kita ketahui, 'Alî dibunuh oleh Ibn Muljam, dari kelompok Khawarij, yang berijtihad bahwa sumber kekacauan umat ini tiga orang: 'Alî ibn Abî Thâlib, Mu'awiyah, dan 'Amr ibn 'Ash. Khawarij adalah kelompok sempalan. Mereka menganggap bahwa pada pokoknya semua kelompok yang ada adalah kafir, hanya kelompoknya saja yang Mukmin.

Suatu saat, kaum Khawarij berkumpul dan menyusun rencana, yaitu bahwa pada tanggal 17 Ramadhan, tiga tokoh kekacauan di atas harus dibunuh. 'Amr ibn 'Ash, menurut riwayat pada malam 17 Ramadhan itu sakit perut. Ia tidak pergi ke masjid sehingga ia selamat. Mu'awiyah diserang juga oleh mereka tetapi tidak berhasil. Sementara Sayyidina 'Alî diserang oleh mereka ketika salat.

Berkaitan dengan salat ini, diriwayatkan bahwa jika 'Alî salat, ia sering tenggelam dalam salatnya. Ketika dalam Perang Uhud, anak panah menancap di bagian tubuhnya. Kemudian Rasulullah menyarankan kepada para sahabatnya supaya mencabut anak panah tersebut ketika Alî salat. Pada saat salat, anak panah di bagian tubuh 'Alî dicabut, tetapi dia tidak bergeming. Setelah selesai salat, anak panah itu sudah tidak berada pada tubuhnya.

Darar pernah ditanya, "Bagaimana kerinduanmu kepadanya?"

Darar berkata, "Aku rindu kepadanya seperti kerinduan seorang perempuan yang salah seorang kekasihnya disembelih di pangkuannya. Air matanya tak pernah kering dan dukanya tak pernah habis."

'Alî mengisi malam-malamnya dengan tangisan dan orang-orang yang mengenalnya mengisi kisah 'Alî dengan tangisan juga.

'Abdul Hadîd menceritakan bahwa 'Alî sering makan dengan makanan yang kasar. Suatu hari, pada hari lebaran, orang menyaksikan 'Alî duduk dan di sampingnya ada sebuah bungkusan yang diikat dengan sangat keras. 'Abdur Râfi' curiga. Dia mengira bungkusan itu barang berharga karena diikat dengan sangat keras oleh 'Alî. Ketika dibuka ternyata Imam 'Alî mengeluarkan roti yang sudah sangat kering. Dia ditanya, "Mengapa Anda mengikatnya seperti mengikat bungkusan berisi intan yang sangat berharga?"

'Alî berkata, "Aku khawatir, anak-anakku menyiramkan minyak samin pada roti ini."

Ada satu dimensi lain tentang 'Alî. 'Alî dikenal sebagai orang yang gagah-perkasa. Jadi, kalau ia mengikat sesuatu sangat luar biasa, sehingga keluarganya tidak bisa membuka ikatan itu. Bayangkan, sebagaimana diriwayatkan oleh Imam Al-Bukhârî, 'Alî pernah menyerbu benteng Khaibar yang kokoh dan merobohkannya. Pintunya dijadikan tameng dan jembatan. Padahal, di dalam hadis itu disebutkan bahwa puluhan orang berusaha mengangkat pintu itu tetapi mereka tidak sanggup mengangkatnya. Bayang-

kan, kekuatan seperti itu dipakai untuk mengikat karung (bungkusan) kecil hanya untuk melindungi supaya rotinya tidak terlalu enak dimakan.

'Alî dikenal sebagai orang yang sedikit sekali makan daging. Dia bahkan pernah berucap, "Janganlah engkau menjadikan perutmu seperti kuburan hewan."

'Alî juga dikenal sangat menghormati tamunya. Kalau datang tamu, dialah yang lebih dulu menjemputnya. Kita tahu bahwa seorang sufi berakhlak seperti akhlak Allah. Salah satu akhlak Allah ialah (sebagaimana firman-Nya dalam sebuah hadis qudsi), "Kalau engkau datang kepada-Ku sambil berjalan, Aku akan menyongsongmu sambil berlari."

Sayidina 'Alî adalah seorang yang sangat tawadhu. Tamunya datang, dia yang menyongsongnya lebih dulu ketimbang tamu yang mendatanginya. Itulah cermin dari sikap tawadhu. Tawadhu lawannya takabur.

Suatu hari, orang menemukan Sayyidina 'Alî memikul kurma. Padahal dia waktu itu adalah Amirul Mukminin. Orang-orang kemudian datang hendak membantu, tetapi 'Ali tidak mau. Itulah tanda sikap tawadhu.

Diriwayatkan pula, ketika rukuk dalam salat, Ibn Muljam memukulkan pedang kepadanya. Darah muncrat dari puncak kepalanya, membasahi wajah dan janggutnya. Sebetulnya, ihwal pembunuhan 'Alî pernah diramalkan oleh Rasulullah saw. ketika beliau masih hidup. Waktu itu, Rasulullah saw. menyebutkan ihwal orang yang paling jahat zaman dulu, yaitu orang membunuh unta Nabi Shâlih. Lalu Rasulullah saat itu berkata, "Itulah yang paling jahat pada zaman dulu. Tahukah kalian siapa orang yang paling jahat pada kalangan umat terakhir?"

Rasulullah saw. kemudian menjawab sendiri pertanyaannya, "Yaitu orang yang membasahi janggut 'Alî dengan darahnya."

Diriwayatkan lebih lanjut, bahwa dalam keadaan terluka, Sayi-

dina 'Ali masih bisa bertahan hidup dalam beberapa hari. Ia sempat menyampaikan wasiat. Ketika itu, 'Abdura<u>h</u>man ibn Muljam tertangkap. Pada saat ia dihadapkan kepada Sayyidina 'Alî, Sayyidina 'Alî hanya melirik ke arah Ibn Muljam dan berkata, "Longgarkan ikatannya, perlakukan dia sebagai manusia, dan beri dia makanan yang baik."

Lebih dari itu, diceritakan bahwa Ibn Muljam diberi tempat tidur yang enak. "Kalau aku masih terus hidup, terserah kepadaku, apakah aku akan meng-*qishâh*-nya atau memaafkannya."

Kita bisa membayangkan, dalam keadaan basah dengan darah, Sayyidina 'Alî masih memperhatikan orang yang berusaha membunuhnya. Oleh karena itu, ada ahli sejarah yang mengatakan bahwa 'Alî bukanlah seorang politisi yang baik, karena tidak bisa bertindak *ala* Machiaveli. Dia masih tetap menegakkan keadilan, memperlakukan orang—bahkan musuh-musuhnya—dengan baik. Dalam perang, sikap demikian dipandang merugikan. Oleh karena itulah, orang menganggap 'Alî bukan politisi yang baik, karena—mungkin—politisi yang baik ialah yang tidak baik.

Sebenarnya ada beberapa fragmen lain lagi dari kehidupan 'Alî yang menarik. Kata Ibn Abî al-<u>H</u>adîd, kalau kita membaca peninggalan-peninggalan 'Alî, mungkin orang menduga bahwa 'Alî adalah seorang filosof atau seorang sufi yang menyendiri. Orang tidak membayangkan bahwa kata-kata yang indah dan sangat mendalam maknanya, yang banyak ditinggalkannya, lahir dari seorang yang menghabiskan hampir seluruh hidupnya dalam peperangan, mengurus negara, memimpin kekuasaan yang membentang; di sebelah timur sampai ke Persia dan di sebelah barat sampai ke wilayah kekuasaan Romawi; termasuk Austria dan Ciprus mungkin masuk dalam wilayah kekuasaannya. Itulah salah satu keistimewaan 'Alî ibn Abî Thâlib; dalam segala sifat kesufiannya, dia adalah seorang yang aktif dalam kegiatan sosial-politik. Berbeda dengan kita yang acapkali menganggap bahwa seorang sufi adalah orang yang sering menyendiri, mengasingkan diri dari

pergaulan hidup, dan menyerahkan dunia kepada orang-orang kafir. Padahal, tidak demikian yang dimaksud. Ada sebuah ucapan tentang zuhud. *Zuhud itu bukan berarti tidak memiliki dunia, tetapi yang disebut zahid atau sufi adalah orang yang tidak dimiliki dunia.* Itulah definisi yang sangat bagus tentang zuhud.

Syaikh Makârim asy-Syirâzî pernah digugat orang ketika berbicara tentang Islam dan pembangunan. Tidak mungkin, kata orang itu, Islam akan mendukung pembangunan ekonomi karena Islam mengajarkan sikap zuhud, sementara zuhud itu sendiri ialah menghindari dunia. Syaikh Makârim asy-Syirâzî menjawab, bahwa orang yang zuhud bukanlah orang yang tidak mempunyai dunia, tetapi orang yang tidak dikuasai dunia. Syaikh Makârim asy-Syirâzî kemudian memberikan contoh, "Kalau saya mempunyai uang banyak, kemudian uang itu saya manfaatkan *fî sabîlillâh*, membantu orang yang teraniaya, dan menyantuni orang yang miskin, sementara saya tidak dirisaukan oleh dunia, barulah saya dianggap seorang zahid. Akan tetapi, kalau orang hanya mempunyai selembar baju saja, tetapi dia sangat dikuasai oleh selembar baju tersebut, hingga duka-deritanya terletak pada selembar baju itu, dia bukanlah seorang zahid."

Artinya, seorang zahid tidak diukur dari jumlah harta yang dimilikinya, tetapi diukur dari sikapnya terhadap harta itu. Dia menguasai harta, tidak dikuasai oleh harta.

Berkaitan dengan sikap zuhud ini ada beberapa ungkapan yang menarik, antara lain sebagai berikut:

1. Uang adalah majikan yang jelek, tetapi ia adalah pelayan yang baik. Yang disebut zuhud ialah upaya menjadikan dunia sebagai pelayannya, bukan sebagai tuannya.
2. Orang zuhud ialah yang kesabarannya tidak dikalahkan oleh dunia yang haram dan syukurnya tidak disibukkan oleh yang halal.
3. Ilmu membimbingmu kepada yang diperintahkan Allah dan

zuhud memudahkan jalanmu kepadanya.

4. Peliharalah agama dengan dunia yang kamu miliki, niscaya kamu akan selamat; dunia akan menyelamatkanmu. Janganlah memelihara dunia dengan mengorbankan agamamu, niscaya kamu akan celaka.

(5) Tidak keluar dari hati yang bersih kecuali makna yang jernih.

Ada sebuah doa Sayidina 'Alî yang menunjukkan keterikatannya kepada Allah SWT. Doa itu berbunyi sebagai berikut:

> Tuhanku, berilah daku kesempurnaan ikatan kepada-Mu, sinarilah *bashîrah* hati kami dengan cahaya karena melihat-Mu, lalu *bashîrah* kalbu menorehkan tirai cahaya, sehingga sampailah kalbu pada sumber kebesaran; arwah kami terikat pada keagungan kesucian-Mu; air mata tidak mengering kecuali karena hati yang keras; dan hati tidak keras kecuali karena banyaknya dosa.

Di dalam tasawuf, menangis termasuk hal yang harus dilatih. Kata Sayyidina 'Alî, salah satu ciri dari orang yang celaka adalah hati yang keras, dan ciri hati yang keras ialah hati yang sukar menangis. Jadi, kita tidak perlu bangga kalau kita sukar menangis, sebab hal itu menunjukkan hati kita keras, dan hati keras biasanya karena banyak dosa. Islam menganjurkan agar kita banyak menangis. Nabi saw. bahkan mengatakan, "Jika engkau membaca Alquran, menangislah. Jika tidak bisa menangis, usahakanlah agar menangis."

Memang, ada jalan panjang dan ada jalan pintas agar hati mudah untuk menangis. Jalan panjangnya adalah melalui *riyâdhah*, bisa melalui tarekat. Akan tetapi, jalan yang panjang itu, kata Ibn 'Arabî, bergantung kepada orangnya. Ada yang sampai meninggal dunia, tidak sampai juga ke situ. Maut lebih cepat sampai kepadanya daripada kekhusyukan. Sementara jalan pintas bisa

lebih ungul daripada jalan yang pertama.

Ada seseorang datang kepada Rasulullah saw. mengadukan hatinya yang keras. Kata Rasulullah, "Sering-seringlah engkau mengusap kepala anak yatim."

Saya pernah diundang dalam suatu acara yang diselenggarakan oleh Yayasan Mustadh'afin Jakarta. Yang berbicara di situ antara lain adalah Direktur Bank Angkasa. Dia adalah seorang yang sangat dekat dengan fakir-miskin. Rumahnya agak besar dan sebagian kamarnya dihuni oleh anak yatim. Dia memperlakukan mereka seperti anak-anaknya sendiri. Bersama istrinya, dia sering datang ke tempat-tempat kumuh atau ke masjid-masjid di daerah orang miskin. Katanya, "Hati saya sukar sekali bergetar apabila mendengar bacaan Alquran, sekalipun bagus suara orang yang membacanya. Akan tetapi, hati saya pernah bergetar ketika mendengar bacaan Alquran di sebuah surau kecil di tengah-tengah rumah kumuh tanpa ada sinar listrik. Anak-anak datang ke masjid itu. Mereka kemudian membaca Alquran dan saya tidak sanggup menahan tangis. Bacaan Alquran itu telah menggetarkan hati saya."

Rasulullah saw. pernah bertutur kepada Sayidina 'Alî, "'Alî. Allah telah menghiasmu dengan sebuah hiasan yang paling dicintai-Nya, yaitu zuhud....Allah telah menganugerahkan kepadamu kecintaan kepada orang-orang miskin." []

Ibn 'Arabî dan Tasawuf

Oleh Nurcholis Madjid

Kepada saya ada yang berharap agar saya mencoba berbicara—sebagai pengantar—tentang pemikiran-pemikiran kesufian seorang tokoh yang bernama Muhyiddîn Ibn 'Arabî. Ibn 'Arabî tampil pada abad ke-6 atau ke-7 Hijriah. Dia lahir tahun 560 H dan wafat 637 H, sama dengan 1165 M dan meninggal tahun 1240 M. Mungkin ada baiknya bila kita bisa berasumsi sedikit. Al-Ghazâlî, misalnya, meninggal pada tahun 1111 M. Jadi, Ibn 'Arabî lahir lebih kurang setengah abad setelah Al-Ghazâlî. Artinya, mudah sekali diterka, bahwa seorang pemikir besar seperti Al-Ghazâlî tentu mempunyai pengaruh terhadap pemikiran-pemikiran Ibn 'Arabî. Tidak mustahil, saya tidak tahu persis, dia memberi nama atau diberi nama *Muhyiddîn* itu ada kaitannya dengan kitab *masterpeace*-nya Al-Ghazâlî, yaitu *Ihyâ' 'Ulûmiddîn*. Padahal kita mengetahui, di balik kitab itu ada suatu dambaan untuk menghidupkan kembali ilmu-ilmu agama. Kita mengetahui bahwa Ibn 'Arabî terkenal dengan paham *wahdah al-wujûd*, yakni kesatuan dari suatu eksistensi yang hampir-hampir tidak lagi bisa membedakan antara Khâliq dan makhluk; antara Pencipta dan ciptaan, sesuai dengan pengertian dasar dari *wahdah al-wujûd* atau

mo-nisme. Lalu, dia membuat pernyataan-pernyataan, yang mungkin orang memahaminya sebagai *syathahât* (igauan).

Barangkali kita sudah mengenal istilah *syathahât* ini, karena *toh* memang *syathahât* pada orang ini sedemikian ekstremnya. Misalnya, ada sebuah syair yang mengklaim (dari segi latar lahiriahnya) bahwa penyairnya menyembah Tuhan; dia beribadah karena terlebih dulu Tuhan beribadah kepadanya. Dia mengklaim bahwa dia harus memuji Tuhan, mengucapkan *al-hamdulillâh*, sebab dia dipuji Tuhan. Tuhan memuji lebih dulu. Pernyataan seperti ini ada dalam kitab *Fushûsh al-Hikam*, yang sudah diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris, *The Jewels of Wisdom*. Saya tidak tahu siapa penerjemahnya, tetapi kita dapat mencarinya karena buku itu sangat populer. Jadi, Ibn 'Arabî mengklaim bahwa dia menyembah Tuhan, beribadah kepada Tuhan karena lebih dulu Tuhan menyembahnya.

Hal seperti di atas mudah sekali menimbulkan kesalahpahaman orang, karena tidak semua orang melihatnya sebagai bahasan metafor, melainkan sebagai bahasan yang sesungguhnya. Jadi, kalau Ibn 'Arabî mengatakan, "Dia memuji aku," biasanya orang dengan sendirinya menganggap bahwa Tuhan betul-betul memujinya. Sementara kalau dia mengatakan bahwa Tuhan menyembahnya, berarti dia mengklaim bahwa Tuhan menyembahnya. Oleh karena itu, sudah tidak aneh lagi kalau orang ini kemudian menjadi sasaran kutukan yang ramai sekali dari kaum Muslim dan ulama ortodoks. Apalagi dari kalangan kaum Hanbalî. Ibn Taymiyah, misalnya, sebagai pemikir yang sangat menonjol di kalangan kaum Hanbalî, langsung menuduhnya sesat. Apalagi dia tidak segan-segan mengungkapkan dirinya sebagai *khatam al-awliyâ'*, wali yang terakhir. Misalnya, dengan konsep mengenai *syathaha Munâdiyîn khatam al-anbiyâ'*, dengan berbagai interpretasi; sebagaimana *khatam al-anbiyâ'*, masih memberikan peluang bagi adanya orang yang berpendapat bahwa sesudah Nabi Muhammad masih ada nabi, tetapi nabi sekunder, nabi tersier, dan seterusnya.

Sebetulnya, kita akan dapat melihat, apakah benar Ibn 'Arabî sejauh itu anortodoksinya; ataukah dia masih memiliki pandang-an-pandangan yang sebetulnya masih bersifat ortodoks juga; atau dalam bahasa yang lebih jelas, apakah dia adalah seorang Mus-lim yang juga menganut paham-paham ortodoks. Barangkali kita harus memperjelasnya di sini, bahwa ortodoks tidak selalu mem-punyai konotasi negatif seperti dalam bahasa sehari-hari, yang berarti *kuno*, *kolot*, dan sebagainya. Ortodoks berasal dari kata *doks* dalam arti *doktrin* dan *orto* yang artinya *asli*. Jadi, *ortodoks* artinya *doktrin yang asli*.

Misalnya, Ibn 'Arabî mengatakan banyak sekali yang salat tidak mendapati salatnya kecuali lelah dan hanya melihat mihrab saja. Dia lalu membuat untaian syair seperti ini:

Banyak pelaku salat tidak mendapati apa pun dari salatnya
selain melihat mihrab, capek, dan lelah saja
Tapi ada orang yang berhasil melakukan munajat,
meskipun dia sudah melakukan salat
dan tidak melupakan salat nâfilah

Artinya, di samping ada orang yang di dalam salatnya tidak meraih apa pun kecuali melihat mihrab—seperti salat yang dila-kukan dalam masjid—atau kecapaian, ada juga orang yang meski-pun sudah melakukan salat dan salat *nawâfil* masih juga melaku-kan munajat. Munajat di sini, dalam bahasa Indonesia, berarti membina komunikasi dengan Tuhan secara intim. Lalu, bagai-mana mungkin orang itu berimankan rahasia kebenaran?

Salat itu imamnya ialah rahasia kebenaran, *sirr al-haqq*—suatu istilah yang khas di kalangan sufi yang bermakna bahwa kebenar-an adalah suatu rahasia. Maksudnya, persepsi tentang kebenaran bisa sangat individual. Individualitas dari kebenaran membuat suatu kebenaran yang ditangkap oleh seseorang tidak bisa dibagi dengan orang lain. Berbeda dengan kebenaran-kebenaran yang

bersifat nisbi atau fisik yang dapat dibagi dengan orang lain. Artinya, kebenaran itu diberitahukan kepada orang lain dan orang lain bisa mengerti; bisa mengulangi hal yang sama dan memperoleh sesuatu yang sama. Akan tetapi, kebenaran yang sebenarnya adalah suatu rahasia. Oleh karena itu, nilainya tidak lagi individual, tetapi sudah bersifat individuatif; terjadi proses *individuation*. Ketika Ibn 'Arabî, misalnya, menafsirkan firman Allah SWT *tiada sesuatu pun yang seperti Dia*, katanya, kalau Allah *laysa kamitslihi syay'un fî dzâtihi wa fî sifâtihi* (dalam Zat-Nya maupun Sifat-Nya), maka sesungguhnya seluruh makhluk yang diciptakan-Nya pun masing-masing pribadinya *laysa kamitslihi syay'*. Jadi, kalau Allah tidak mempunyai sesuatu, berarti Dia adalah sesuatu yang unik yang tidak bisa dibandingkan dengan individu yang lain; walaupun *lam yakun lahû kufuwan ahad* juga mempunyai konotasi yang seperti itu. Kata Ibn 'Arabî, karena Tuhan adalah Individu yang unik, berarti masing-masing makhluk-Nya pun unik; masing-masing pribadi manusia itu unik. Oleh karena itu, pengalamannya pun adalah unik dan persepsinya kepada kebenaran juga unik. Jadi, terjadinya proses *individuation* adalah seperti itu, sehingga sebetulnya kita tidak bisa mempersepsi dengan pengalaman agama orang lain karena kita sebagai pribadi adalah unik. Orang lain pun sebagai pribadi adalah unik. Mirip sekali dengan proses-proses psikologi terapi modern yang berkenaan dengan konsep *individuation* yang dianggap sebagai salah satu cara untuk penyembuhan (psikoterapi).

Hal ini berbeda dengan jargon yang ada di Barat yang menyatakan bahwa agama adalah urusan individu. Bukan itu yang dimaksud. Kalau jargon di Barat seperti itu, kita mengetahui bahwa hal tersebut merupakan suatu manifestasi dari paham pemisahan antaragama dan negara (sekularisme). Dengan demikian, antara *individualisation* dengan *individuation* berbeda. *Individuation* adalah keunikan dari macam-macam pribadi dengan pengalaman-pengalamannya sendiri, karena *toh* akhirnya pribadi-pribadi adalah

bagian dari eksistensi (*al-mawjûdât*). *Al-Mawjûdât* itu sendiri—yang tentu saja ekuivalen terhadap *al-makhlûqât* karena memang diciptakan oleh Tuhan—semuanya adalah *al-'âlam* (alam). Alam itu apa? Alam memiliki akar kata yang sama dengan *'ilm*, *'alam*, dengan *'alâmah*, karena memang alam ini adalah alamatnya Tuhan. Seperti dinyatakan dalam sebuah hadis bahwa Allah adalah rahasia yang tersimpan rapat lalu Dia ingin agar diketahui, sehingga Dia menciptakan alam. Jadi, manifestasi dari Tuhan adalah Dia menciptakan alam. Alam jadi alamat. Dengan memperhatikan alam, kita dapat melihat Allah; kita dapat sampai pada arti ketuhanan yang tinggi. Itulah makna dari banyak firman Allah yang menyeru kita untuk memperhatikan alam. Memang, ada kegunaan material yang drastis dengan memperhatikan alam, yaitu—sebagaimana sering dikutip oleh para ilmuwan kita—bahwa sesungguhnya pengetahuan adalah suatu usaha manusia untuk memahami hukum-hukum alam yang disebut *sunnatullâh* atau takdir Allah. Mereka selalu mengaitkannya dengan beberapa firman Allah yang paling banyak dikutip, misalnya yang berbunyi:

> *Di dalam penciptaan langit dan bumi serta pergantian siang dan malam itu terdapat tanda-tanda kekuasaan Allah bagi orang-orang yang mempunyai pikiran mendalam. Mereka adalah orang-orang yang selalu ingat kepada Allah di saat berdiri, duduk, dan berbaring; mereka memikirkan kejadian langit dan bumi.* (QS 3: 190-191).

Ibn Rusyd—ketika membela diri dari serangan-serangan ahli kalam bahwa dirinya mensponsori sesuatu yang sebetulnya tidak disponsori oleh agama, yaitu filsafat dalam risalahnya—menggunakan ayat-ayat seperti di atas untuk menjustifikasi bahwa sesungguhnya filsafat tidak lain merupakan pelaksanaan ayat Allah supaya kita memikirkan alam ini. Oleh karena itu, filsafat adalah bagian dari agama. Menjadi nyata sekali, seperti yang kita dengar dari

para mubalig, dengan memperhatikan alam, kita telah memenuhi salah satu ketentuan dalam Alquran sendiri, yaitu bahwa alam ini diciptakan untuk manusia. Contoh yang paling gampang adalah teknologi. Teknologi adalah penggunaan konkret dari pengetahuan mengenai alam. Akan tetapi, menurut kaum sufi, teknologi adalah hasil yang kasar sekali dari upaya memikirkan alam. Sementara yang lebih dimaksudkan ialah untuk meningkatkan apresiasi terhadap Tuhan.

Dalam kitab *Al-Ḫikam*, misalnya, ada istilah *sirr* (rahasia) yang banyak sekali, termasuk ikhlas sebagai *sirr statement*. Ikhlas adalah rahasia antara kita dengan Allah. Dalam kitab tersebut disebutkan, misalnya, bahwa amal-perbuatan adalah gambar-gambar yang didirikan dan ditegakkan, atau gambar-gambar yang dibangun, sebab di situ tidak ada ruhnya. Sedangkan ruh amal ialah keikhlasan yang ada di dalamnya. Jadi, di situ digunakan *sirr statement*. Ada elaborasi yang menarik mengenai mengapa disebut *sirr*. Biasanya, ikhlas merupakan rahasia antara pribadi dengan Tuhan. Oleh karena itu, apabila ada orang yang mengklaim bahwa dirinya ikhlas karena dekat dengan Tuhan, berarti ia tidak ikhlas karena keikhlasannya dipamerkan.

Ibn 'Arabî mengatakan bahwa *taḫrîm*-nya orang yang salat ialah takbir. Kalau seseorang melakukan salat dengan benar, ia membaca takbir. Kalau tidak, tidak ada lagi persoalan halal-haram. Kita mengetahui, takbir yang pertama adalah takbiratul ihram. Dalam perspektif fikih, kalau kita telah takbiratul ihram, kita diharamkan melakukan sesuatu yang tidak ada kaitannya dengan upaya mengingat Allah, tidak bersifat vertikal, dantidak *ḫablun minallâh*, sehingga segala sesuatu yang bersifat *ḫablun minannâs* menjadi haram. Oleh karena itu, takbir tersebut disebut takbiratul ihram. Sementara dalam persepsi tasawuf lebih tinggi dari itu. Sebab, dalam salat terjadi pencapaian tujuan yang juga rahasia *Taslîm*-nya adalah ucapan *assalâmu 'alaikum* sebagai tanda akhir salat. Dengan ucapan *assalâmu 'alaikum* itu, apa yang tadinya

diharamkan dalam salat menjadi halal kembali. Berbicara halal, makan halal, dan seterusnya. Akan tetapi, menurut Ibn 'Arabî, *taslîm* harus le-bih tinggi daripada itu. Orang yang salat harus benar-benar mengikuti Nabi saw. ketika melakukan proses kembali yang sangat mulia dari peristiwa menghadap Tuhan pada saat Isra' Mi'raj. Kita mengetahui bahwa Nabi saw. kembali dari Allah dengan salam yang sangat hormat. Seolah-olah begitu juga salam kita ketika selesai salat, meniru Nabi saw. Dalam tinjauan lain disebutkan bahwa, salat adalah mikrajnya orang yang beriman. Kalau Nabi saw. bermikraj untuk menghadap Tuhan dengan melakukan Isra Mikraj, maka orang yang beriman juga menghadap Tuhan melalui salat. Oleh karena itulah, salat disebut sebagai mikrajnya orang yang beriman.

Di antara dua maqâm takbir dan *taslîm* ada *ghâyah* (tujuan) yang sangat tinggi, bahkan rahasia-rahasia kegaiban yang tidak dapat dirasakan dan dilihat. Di sini tampak Ibn 'Arabî sangat ortodoks. Dia menghendaki kita agar tidak semata-mata melakukan salat secara lahiriah, secara *fiqhiyyah* semata—tempat harus bersih, pakaian harus bersih, harus menghadap kiblat, sesuai dengan rukunnya, dan sebagainya. Sebab, selama ini tidak ada tafsiran mengapa kita menghadap kiblat; tidak ada tekanan bahwa dalam salat itu kita harus mengingat Allah. Tidak ingat kepada Allah memang tidak membatalkan salat, tetapi—menurut kaum sufi—mubah. Itulah yang disebut, "Banyak sekali orang yang salat tetapi tidak mendapatkan apa pun kecuali hanya melihat mihrab dan lelah saja."

Tentu saja Ibn 'Arabî konsisten dengan pernyataan ayat Alquran sendiri, bahwa salat sebetulnya dirancang sebagai suatu cara untuk mengingat Allah. Allah SWT berfirman kepada Nabi Mûsâ a.s., "Tegakkanlah salat untuk mengingat-Ku." Artinya, tujuan salat ialah mengingat Allah. Sementara itu, kita sendiri sering mendengar ungkapan, "Sesungguhnya salat itu mencegah perbuatan keji dan mungkar." Artinya, jelas sekali, bahwa salat mema-

gari kita dari kemungkaran dan kejahatan.

Yang khas sufistik—mungkin kita tidak begitu pas menerimanya—adalah tatkala Ibn 'Arabî mengatakan bahwa, siapa saja yang tertidur hingga tidak melakukan salat, dia seperti Wali Kutub, yaitu orang yang tidak lagi wajib menunaikan salat. Dia berpendapat bahwa wali (orang yang sudah mencapai tingkat yang sangat tinggi) tidak lagi wajib menunaikan salat atau kewajiban lainnya. Sebab, menurutnya, salat dan kewajiban yang lain hanyalah semacam "*training*" untuk mencapai tingkat kualitatif tertentu. Apabila telah tercapai, "*training*" tidak diperlukan lagi. Analoginya adalah seperti bekerja. Orang bekerja untuk mencari rezeki. Kalau rezeki telah didapat tanpa bekerja, mengapa harus bekerja. Demikian juga sekolah. Orang bersekolah supaya pintar, tetapi banyak orang pintar tanpa sekolah. Demikian menurut Ibn 'Arabî. Ia mengatakan bahwa seseorang yang telah mencapai tingkat tertentu tidak lagi terikat oleh ketentuan-ketentuan lahiriah agama.

Dalam terminologi modern, kita bisa bertanya, apakah hal itu berkenaan dengan simbolisme ataukah fungsionalisme. Kalau dalam salat kita lupa ataupun alpa, maka menyebut nama *Ar-Raḫmân* akan menutupi kelupaan tersebut. Misalnya, kita salat magrib menjadi empat rakaat, salat isya menjadi tiga rakaat, dan sebagainya. Dalam kondisi demikian, Ibn 'Arabî mengatakan bahwa hal itu tidak apa-apa. Mengingat Allah cukup menjadi kompensasi kelupaan tersebut. Mengingat Allah Yang Mahakasih telah cukup untuk menutupi kekurangan dan kelupaan tersebut. Saya kira, ini sangat baik, karena lupa adalah bagian dari sifat kemanusiaan.

Kalau kita melihat untaian-untaian syair di awal tadi, terang bahwa Ibn 'Arabî itu ortodoks. Dia juga mengatakan bahwa untuk sampai pada makrifat, tidak berharap lain kecuali dengan mengikuti Nabi saw. Menunaikan hal-hal yang wajib, katanya, adalah cara yang terbaik untuk mendekati Tuhan. Jadi, Ibn 'Arabî sebetulnya tidak menganjurkan untuk tidak salat ataupun melakukan

amal kewajiban lain. Namun demikian, banyak pernyataan-pernyataannya yang bisa ditafsirkan ke sana. Oleh karena itu, kita harus melihatnya secara seimbang.

Siapa saja yang menghendaki jalan keselamatan, dia harus memperhatikan bahwa di dalam tindakan yang menyalahi ajaran Tuhan seharusnya ada unsur takut, sementara dalam tindakan ketaatan kepada Tuhan seharusnya ada unsur harapan. Demikian kata Ibn 'Arabî. Jelas sekali, Ibn 'Arabî mengatakan bahwa kita ini harus taat kepada Allah supaya kita mendapatkan *tharîq an-najâh* (jalan kesuksesan). Salah satu tanda bahwa seseorang telah mencapai kesempurnaan (dalam arti ruhani) adalah dia tidak tetap dalam satu keadaan. Artinya, dia selalu mengalami perkembangan dan kemajuan. Tentu saja hal ini ada kaitannya dengan penegasan-penegasan dalam Alquran maupun hadis, bahwa sebetulnya iman bisa naik dan bisa turun. Oleh karena itu, seorang yang termasuk *ahl al-kamâl* (yang sudah memiliki unsur-unsur kesempurnaan di dalam pengalaman ruhaninya) tidak berhenti di satu tempat. Dia selalu meningkatkan dirinya; berusaha untuk berbuat lebih baik dan lebih baik lagi. Kalau sekarang kita sudah bersyahadat, maka sesudah syahadat itu apa, harus dipikirkan dan ditingkatkan. Akan tetapi, ada fenomena yang unik. Biasanya di negeri kita ini, meskipun salat ditempatkan sebagai rukun Islam yang kedua, tetapi biasanya puasa lebih dulu dilakukan orang. Di Jawa lebih banyak orang yang berpuasa daripada orang yang salat. Mungkin ada kaitannya dengan budaya setempat. Kalau begitu, tidak usah keliru, kalau kita berpuasa dulu, lalu nanti kita meningkat menunaikan salat. Salat, misalnya, dimulainya dengan hal-hal yang wajib, kemudian ditingkatkan dengan *nawâfil*-nya. Artinya, seseorang tidak tetap dalam satu stasiun, dalam satu situasi, dan dalam satu jenjang perkembangan; tetapi terus-menerus mengalami peningkatan.

Ilustrasi lain, orang yang beriman ialah orang yang sanggup memberi makan—biarpun dia sendiri susah mendapatkan ma-

kanan—kepada orang miskin, anak yatim, dan orang yang terbelenggu. Dulu mereka adalah para budak, tetapi sekarang bisa ditafsirkan lain, yaitu orang yang terbelenggu oleh kemiskinan struktural. Artinya, kemiskinan bukan kehendak siapa-siapa, tetapi merupakan bagian dari sistem. Karena bagian dari sistem, maka orang terpenjara. Ia tidak bisa berbuat apa-apa lagi karena sistemnya sudah begitu. Ia menjadi tawanan. Oleh karena itu, orang yang beriman akan memberi makan kepada kaum miskin karena Allah. Mereka tidak mengharapkan balasan apa pun, bahkan ucapan terima kasih sekali pun. Seharusnya orang yang bersedekah itu begitu. Ia tidak usah mengucapkan, "Saya ikhlas." Sebab, dalam ucapannya tersebut, dia seolah mengharapkan ucapan terima kasih atas keikhlasannya, sehingga bisa menjadi tidak ikhlas.

Demikian pula dengan *al-haq*, ada nilai individuatif dari *al-haq* itu yang tidak bisa dibagi di antara seseorang dengan orang lain. Oleh karena itu, Ibn 'Arabi juga mengatakan bahwa belum tentu orang yang tahu hal-hal yang lahiriah dari agama bisa memahami kebenaran. Inilah yang mungkin menyebabkan dia menjadi sasaran kutukan. Dalam syairnya dia mengatakan:

> *Pengalaman dalam merasakan kebenaran itu, ya Ikhwan, lebih tahu tentang Allah ketimbang mereka yang tahu sunnah dan indoktrinasi*
> *Sebab, yang paling sulit di dalam memahami kebenaran ialah ketika orang harus menerima sifat basyar dari kebenaran itu yang paradoksal*

Maksudnya, kebenaran terdiri dari dua bagian yang seolah bertentangan, padahal sebetulnya tidak. Dalam Alquran banyak sekali disebutkan ayat-ayat yang sepertinya melandasi hal itu. Dalam Alquran Allah SWT berfirman:

Mahasuci Dia Yang telah menciptakan segala-galanya secara berpasangan (terdiri dari dua unsur yang paradoks); *dari tumbuh-*

tumbuhan yang muncul dari bumi, dari dalam diri manusia sendiri, (misalnya, adanya kebaikan dan keburukan), *dan dari hal-hal yang tidak bakal bisa dipahami oleh manusia* (artinya, di luar jangkauan konvergensi intelektual manusia). (QS 36: 36).

Tuhan juga mempunyai wujud yang paradoksal. *Al-Awwal wa al-Akhir* (Awal-Akhir), *az-Zhâhir wa al-Bâthin* (Lahir-Batin). Tuhan menyatakan bahwa Dia adalah Zat Yang Maha Pengasih dan Maha Penyayang, tetapi juga Zat Yang sangat pedih azab-Nya.

Dalam *al-Asmâ' al-Husnâ* disebutkan bahwa Tuhan itu Pendendam. Maksudnya, Tuhan tidak akan lupa dan tidak akan lalai dari kejahatan orang, sehingga Dia pasti akan membalas-Nya. Oleh karena itu, kita harus memahami Tuhan secara keseluruhan, tidak secara parsial sehingga kita memperoleh gambaran yang tidak utuh dengan segala akibatnya. Misalnya, kalau kita hanya memahami Tuhan sebagai Zat Yang Maha Pengampun dan Maha Penyayang, secara moral kita akan mengalami kelembekan, karena kita selalu mengandaikan, *toh* Tuhan akan memaafkan. Akan tetapi, kalau sebaliknya, kita memahami Tuhan hanya sebagai Pemberi azab yang pedih, Pendendam, dan sebagainya, kita akan kehilangan harapan kepada Allah. Hal ini sangat berbahaya sekali, padahal Allah adalah Tempat kita bersandar. Hanya Dia Tempat kita menggantungkan harapan. Kalau kita tidak menggantungkan harapan kepada Allah, kepada siapa lagi kita akan bergantung. Keadaan demikian sangat berbahaya sekali. Oleh karena itu, Ibn 'Arabî mengajarkan sifat-sifat paradoksal dari kebenaran, dan orang harus dilatih untuk melihatnya.

Dengan adanya kemampuan menangkap kebenaran yang bersifat Ilahi ini, kita menjadi parsial dan universal sekaligus. Maksudnya, kita adalah individu dari berbagai individu *al-mawjûdât*, tetapi pada saat yang sama kita adalah *mawjûdât* itu sendiri. Di satu pihak, kita menyadari hakikat kita sebagai individu, tetapi di pihak lain, kita menyadari bagaimana individu itu lebur di da-

lam keseluruhan (*univers*, alam semesta). Hal ini tidak paradoks. Oleh karena itu, Ibn 'Arabî mengatakan bahwa tauhid ialah peniadaan dualisme. Maksudnya, kalau kita masih melihat, mempersepsi, menilai sesuatu dengan dua unsur yang paradoks itu, berarti sebetulnya kita belum bertauhid. Kalau orang hanya mempercayai Allah sebagai *Al-Ghafûr ar-Rahîm* saja, dia belum bertauhid. Artinya, kita memilih Tuhan sesuai dengan keinginan kita, atau sebaliknya, gaya hidup kita mempengaruhi persepsi kita terhadap Tuhan. Misalnya, kalau dalam hidup ini orientasi kita sangat legalistik (benar-salah), Tuhan akan banyak kita persepsi sebagai Hakim yang kerjanya mengetuk palu, "Kamu salah, masuk neraka. Kamu benar, masuk surga." Terus begitu, *black and white*. Akan tetapi, kalau kita, misalnya, merasakan sulit sekali mencari rezeki, mungkin kita akan memahami Tuhan sebagai Pemberi Rezeki. Lalu kita meminta kepada Tuhan; meminta uang atau meminta apa saja.

Secara tidak langsung, persepsi kita mengenai Tuhan dipengaruhi oleh pengalaman hidup kita. Hal ini jangan sampai terjadi. Oleh karena itu, ajaran tarekat (tasawuf) mengajarkan zikir kepada Allah melalui *al-Asmâ' al-Husnâ*. Mengapa? Dengan nama-nama Allah itu, akan ada persepsi yang holistik mengenai Tuhan. Di situ ada *Al-Ghafûr, Ar-Rahîm, Al-Halîm*, dan sebagainya yang termasuk sifat lembut Tuhan. Akan tetapi, di situ juga ada *Al-Jabbâr, Al-Mutakabbir, Al-Qahhâr*, dan sebagainya yang serba keras. Oleh karena itu, kita diberi petunjuk oleh Nabi saw. untuk mempunyai akhlak Tuhan. Hadis ini sangat terkenal sekali dalam literatur kesufian. "Berakhlaklah kamu dengan akhlak Tuhan." Bukan berarti, kalau kita berakhlak dengan akhlak Tuhan, lalu harus *mutakabbir* (sombong). Kalau kita hanya meniru Tuhan sebagai *Al-Mutakabbir*, kita akan terlaknat. Oleh karena itu, kita harus menggabungkannya dengan sifat lain, misalnya *Ar-Rahîm*, dan sebagainya.

Unsur takabur—begitulah kira-kira kata gampangnya sebelum

kita menemukan kata yang pas—kita perlukan untuk menolong harga diri. Orang tidak mempunyai rasa harga diri kalau dia tidak mempunyai rasa sombong. Akan tetapi, kalau kelanjutannya betul-betul sombong, hal itu menjadi jelek. Dengan demikian, kebenaran seperti itu tidak bisa diungkapkan secara verbal; tidak bisa diungkapkan secara kebahasaan, karena memang merupakan tuntutan rasa. Oleh karena itu, Ibn 'Arabî mengatakan bahwa hakikat itu tidak bisa kita pegang dalam lisan, tidak bisa kita pahami dalam bahasa; termasuk pengalaman religius kita, tidak bisa diungkapkan dengan lisan.

Hakikat adalah suatu rasa, yaitu bersifat intuitif. Di sini kita melihat bagaimana para sufi banyak sekali mengandalkan intuisi yang ada kaitannya dengan *individuation*. Karena beragamnya masalah *individuation* ini, munculnya keliaran menjadi tinggi sekali. Untuk itu, perlu diciptakan mekanisme-mekanisme tertentu untuk menjaga jangan sampai keliaran menjadi-jadi, yaitu dengan adanya kelompok-kelompok tarekat. Untuk bergabung ke dalamnya, biasanya melalui baiat dan janji setia bahwa ajaran itu tidak akan diberikan kepada orang lain, karena ada aspek-aspek kekhususan tadi. Hal demikian akan mudah sekali disalahpahami oleh orang lain.

Sebagaimana disebutkan di awal, Ibn 'Arabî melontarkan pernyataan-pernyataan aneh. Ini yang paling sulit, memang, sejauh mana kita dapat metoleransi pernyataan-pernyatan aneh seperti yang sudah saya beri contoh tadi. Di satu pihak pernyataan itu ada, di lain pihak memang mudah sekali disalahpahami. Saya pun pernah menjadi korban. Saya pernah menyebut pendapat seorang sufi dalam rangka diskusi ketika menerangkan makna salat. Lalu ada seorang peserta diskusi yang berkata, "Saya ini dulu diajari salat, tetapi lama-kelamaan saya melihat salat itu tidak ada gunanya. Lalu saya pergi kepada seorang guru yang mengajarkan meditasi transendental tentang pengalaman kenikmatan yang luar biasa di situ. Kemudian dia dengan jujur mengatakan begini,

'Saya ingin kembali ke Islam saya yang dulu, tetapi saya tidak bisa, tolong beri saya petunjuk.' Begitulah kira-kira permintaannya."

Tentu hal di atas agak sulit, namanya juga aspek individuatif dari pengalaman dia sendiri. Saya hanya mengatakan, "Sebetulnya Anda tidak aneh, banyak sekali orang Islam yang seperti itu, termasuk para sufi."

Hal semacam itu adalah pengembaraan, yang dalam literatur kesufian bisa bermacam-macam. Misalnya, suatu contoh, Zidni mengatakan bahwa Iblis itu nanti mendapat surga yang tertinggi. Mengapa? Ketika Tuhan berfirman, "Sujudlah kalian, hai para malaikat, kepada Adam," menurut Zidni, hal itu hanya ujian saja dari Tuhan: seberapa jauh malaikat itu bertauhid; apakah benar bahwa mereka tidak mau menyembah kecuali Tuhan. Mereka semua "menyembah" Adam, kecuali Iblis. Jadi, Iblis itu lulus ujian, kata Zidni. Oleh karena itu, surga tertinggi adalah kepunyaan Iblis. Ini namanya *syathaḫât* juga, sehingga mudah sekali menimbulkan salah paham. Oleh karena itu, jelas harus ada penghematan.

Kemudian kita juga secara realistis terpaksa membagi: *'awâm* dan *khawâsh*. Hal ini terpaksa, tanpa kita terjebak dalam berbagai elipisme, tetapi memang dari dulu para pemikir kita telah membagi manusia: awam dan *khawâsh*. Orang awam tidak boleh mendengarkan hal-hal yang hanya dapat dipahami oleh orang-orang *khawâsh*. Sebaliknya, orang *khawâsh* tidak boleh melakukan hal-hal yang sebetulnya menjadi ciri-ciri orang awam, misalnya taklid.

Ibn Sînâ dan Tasawuf

Oleh Haidar Bagir

Filsafat Ibn Sînâ dicoba digali kembali oleh tradisi kesarjanaan Barat. Banyak karya Ibn Sînâ yang sampai kembali ke Dunia Islam melalui tangan orang-orang Barat, bukan melalui Dunia Islam. Sebagai contoh, karya Ibn Sînâ yang populer, *Asy-Syifâ'* yang hanya merupakan ensiklopedia mengenai kedokteran, sampai abad ke-19, bahkan konon hingga abad ke-20, masih dipergunakan di universitas-universitas Barat. Karya-karyanya yang belakangan juga dikenalkan ke Dunia Islam melalui tradisi kesarjanaan Barat.

Banyak sekali buku-buku filsafat Islam yang sampai kepada kita melalui pena para sarjana Barat. Bahkan, mungkin, di antara kita tahu bahwa filsafat Al-Ghazâlî sekalipun, adalah digali pada akhir abad-19 dan pada awal abad ke-20 oleh seorang orientalis Spanyol. Dialah yang mengembangkan pikiran-pikiran Al-Ghazâlî. Jadi, pada akhir abad ke-19 dan awal abad ke-20, ketika diperkenalkan kembali ke Dunia Islam, filsafat Islam datang sebagiannya melalui karya-karya sarjana Barat. Bahkan, para penulis Mesir, misalnya, yang menulis tentang Ibn Sînâ, umumnya adalah orang-orang yang belajar dari tulisan-tulisan Barat. Para ulama Mesir itu belajar filsafat dari filosof-filosof Prancis. Mengapa? Karena

filsafat sudah terlanjur "diharamkan" di Dunia Islam, sehingga madrasah-madrasah tidak lagi mengajarkan filsafat. Kelak, Muhammad 'Abduhlah yang mulai mencoba memperkenalkan ilmu kalam di Al-Azhar, Mesir.

Dengan demikian, sekali lagi, ketika filsafat di Dunia Islam "diharamkan", ia diperkenalkan kembali ke Dunia Islam melalui jalur Barat. Akibatnya, filsafat Islam yang dikenal oleh orang-orang Islam sekarang telah melalui seleksi para orientalis di Barat. Tidak aneh, misalnya, Ibn Sînâ dipandang sangat aristotelian. Belakangan, mungkin baru 20 tahun atau 30 tahun ini, mulai digali lagi karya-karya Ibn Sînâ yang nantinya menjadi bukti mengenai kecenderungan sufistik atau kecenderungan *isyrâkî* (iluminasionistik) dari pikiran-pikiran Ibn Sînâ. Meskipun hal itu pun ditemukan oleh para sarjana Barat, tetapi harus diberi catatan bahwa sarjana Barat yang belakangan menemukan pemikiran-pemikiran Ibn Sînâ—yang kemudian dijadikan landasan bagi perdebatan mengenai sifat sufistik atau sifat *isyrâkî* (iluminasionistik) pemikiran Ibn Sînâ itu—adalah mereka yang mempunyai kecenderungan lain, yaitu kecenderungan teosofis. Di Perancis, misalnya, ada Henry Corbin. Dia adalah filosof yang memang mempunyai kecenderungan teosofis; filosof yang mempunyai kecenderungan seperti dalam filsafat Barat sekarang. Sebagian besar filosof itu ada di Perancis, tetapi ada juga yang di Jerman atau di beberapa negara lain. Mereka yang menggali pemikiran-pemikiran Ibn Sînâ yang bersifat sufistik ini adalah sarjana-sarjana Barat yang memang sangat teosofis.

Ibn Sînâ menulis sebuah otobiografi ringkas yang sudah diterjemahkan berkali-kali ke dalam bahasa Inggris. Salah seorang muridnya yang paling dekat menuliskan biografinya. Dikatakan, Ibn Sînâ pernah mengatakan bahwa ketika berumur 9 tahun, dia sudah hafal Alquran. Lalu, ketika berumur 16 tahun, dia praktis sudah menguasai seluruh materi dalam filsafat, baik filsafat Yunani maupun filsafat Islam sebelum Ibn Sînâ. Dua tokoh besar filosof

Muslim sebelum Ibn Sînâ adalah Al-Kindî, yang disebut-sebut sebagai filosof Muslim pertama, dan Al-Fârâbî, filosof Muslim kedua. Selain keduanya, sebetulnya ada beberapa filosof lain, tetapi selama ini mereka tidak banyak digali dalam tradisi kesarjanaan yang berhubungan dengan filsafat Islam.

Pada umur 16 tahun, Ibn Sînâ sudah menguasai seluruh materi filsafat. Hanya saja, katanya, dia mengalami kesulitan memahami bagian metafisika dari filsafat Aristoteles. Katanya pula, dia membaca buku Aristoteles itu sampai ratusan kali, tetapi dia tetap tidak bisa memahaminya. Dulu, di zaman Ibn Ṣînâ, sejak kekhalifahan 'Abbasiyah, perdagangan buku sudah sedemikian luas. Buku merupakan komoditas yang sangat mahal, apalagi buku-buku yang langka dipunyai orang. Suatu saat, Ibn Sînâ berjalan-jalan dan menemukan sebuah buku. Buku tersebut dijual di pasar, dari seseorang yang menawarinya. Buku yang merupakan komentar Al-Fârâbî terhadap konsep metafisika Aristoteles itu membangkitkan pemahaman yang terang bagi Ibn Sînâ. Setelah Ibn Sînâ berumur 18 tahun dan setelah dia menemukan buku tersebut, semua kesulitan metafisika Aristoteles itu menjadi jelas. Dengan demikian, seluruh materi filsafat itu jelas telah dikuasai oleh Ibn Sînâ ketika berumur 18 tahun.

Dalam otobiografinya, dia mengatakan bahwa—hal ini sedikit ada hubungannya dengan, spekulasi saya, setidaknya kemiripan pikiran Ibn Sînâ dengan epistemologi kaum sufi—praktis sejak itu (sampai dia meninggal), ilmunya tidak bertambah, kecuali hanya semakin dalam saja. Itulah anekdot kecil untuk menggambarkan perkembangan keilmuan Ibn Sînâ.

Ibn Sînâ dikenal sangat produktif. Dia menulis banyak sekali buku. *Asy-Syifâ'* merupakan karya ensiklopedia tentang filsafat. Dia juga menulis berjilid-jilid buku tentang kedokteran. Banyak lagi karyanya yang lain.

Ada sebuah buku yang ditulis khusus untuk mensurvei karya Ibn Sînâ yang ditulis oleh sarjana Barat. Dia menginventarisasi

karya Ibn Sînâ, mencoba menyusunnya secara kronologis, dan seterusnya. Ibn Sînâ tidak hanya dikenal karena waktu-waktu malamnya dihabiskan untuk menulis buku, tetapi juga karena ketika berumur 18 tahun, dia sudah menjadi seorang dokter yang sangat ahli. Pada waktu itu, yang berkuasa adalah Dinasti Buwaihi. Tatkala rajanya sedang sakit, sang raja atau wazirnya mendengar ada seorang anak muda yang sangat ahli di bidang kedokteran. Ibn Sînâ dipanggil dan berhasil menyembuhkan penyakit sang raja. Dia akhirnya diangkat menjadi dokter pribadi raja waktu itu. Bahkan ketika kekuasaan diserahkan kepada anaknya, Ibn Sînâ diangkat menjadi wazir; menjadi perdana menteri raja. Kebetulan pada masa pemerintahannya, ilmu pengetahuan berkembang sangat pesat tetapi juga penuh dengan pergolakan. Dinasti Buwaihi akhirnya jatuh karena pergolakan-pergolakan itu.

Ibn Sînâ kemudian mengikuti salah seorang raja dari keturunan Buwaihi ini dari satu tempat ke tempat lain. Dia mengendarai kudanya dan beberapa bukunya dia selesaikan dengan cara mendiktekan isinya kepada murid-muridnya.

Ibn Sînâ mengaku berkali-kali, bahwa kadang-kadang pikirannya macet, sehingga sering gagal dalam menyelesaikan suatu persoalan. Oleh karena itu, dia sering pergi ke masjid, iktikaf, dan tidur di sana selama dua atau tiga malam. Selanjutnya dia mengatakan bahwa selalu setelah itu pencerahan muncul. Dia mendapatkan pencerahan dan kesulitan yang dialaminya dapat terpecahkan setelah iktikaf dan melakukan salat.

Bagian lain atau fragmen lain dalam biografinya yang kita anggap cukup relevan, misalnya, adalah adanya catatan bahwa dia pernah tinggal selama tiga hari bersama sufi besar Abû Sa'îd al-Khayr. Dia pernah tinggal di situ. Katanya, dalam masa tinggalnya itu, dia juga berkenalan dengan sufi lain. Dikatakan juga bahwa dia menulis dalam buku *Asy Syifâ'* salah satu bab yang menyingkap tabir inti shalawat-shalawat sufi. Semua itu ditulis setelah pertemuannya dengan Sufi Abû Sa'îd. Seyyed Hossein Nasr, misal-

nya, melihat ada perubahan dalam bagian-bagian tertentu dari *Asy-Syifâ'* yang dia libatkan karena dia telah memperoleh berkah dari masa tinggalnya yang singkat dengan sang sufi.

Karya-karyanya banyak dan yang terkenal adalah *Asy-Syifâ'* itu. Beberapa jilid karya Ibn Sînâ adalah mengenai filsafat Islam dari mulai fisika (bukan fisika sekarang tetapi merupakan landasan bagi fisika sekarang), metafisika, etika, hingga yang lainnya. Dia juga menulis satu buku kecil yang merupakan ringkasan dari *Asy-Syifâ'* dan betul-betul menjadi representasi dari karya *Asy-Syifâ* itu.

Buku Ibn Sînâ yang lain yang juga terkenal adalah *Al-Isyârât wa at-Tanbîhât*. Buku ini penting dilihat dari berbagai segi. Konon, menurut orang yang ahli bahasa Arab, Ibn Sînâ pernah dikritik karena dia termasuk keturunan Persia. Dia dikritik karena bahasa Arabnya yang lemah. *Asy-Syifâ* itu sulit dipahami, juga karena bahasa Arab Ibn Sînâ yang lemah. Ibn Sînâ berupaya untuk memperbaiki bahasa Arabnya. Hal itu dibuktikan dalam karyanya, *Al-Isyârât wa at-Tanbîhât* itu. Buku tersebut sekaligus seolah-olah merupakan demonstrasi Ibn Sînâ akan kemampuannya menguasai bahasa Arab. Akan tetapi, secara umum, *Al-Isyârât wa Tanbîhât* ini mirip—baik isinya, gaya penulisannya, atau metode pendekatannya—dengan *Asy-Syifâ'*. Hanya bab terakhir saja dari *Al-Isyârât wa at-Tanbîhât* itu yang sama sekali berbeda dalam hal materi dan cara penyampaiannya dengan karya-karya Ibn Sînâ sebelumnya.

Namun demikian, para sufi banyak yang menolak keterkaitan Ibn Sînâ dan tasawuf. Akan tetapi, ada yang menyebutkan bahwa hanya Ibn Sînâ yang bisa dikatakan mengikuti para ahli tasawuf dalam penulisannya. Salah satu karya yang disebut adalah *Risâlah fi al-'Isyq*, sebuah risalah tentang cinta. Risalah ini tipis, mungkin sekitar tiga puluh halaman. Bagian terakhir dari *Al-Isyârât wa at-Tanbîhât* juga disebut-sebut memiliki kecenderungan tasawuf. Bagian ini menjadi bahan studi yang tidak habis-habisnya dibahas oleh para ahli tentang Ibn Sînâ. Tujuannya adalah untuk melihat

perubahan kecenderungan Ibn Sînâ, atau paling tidak, untuk dijadikan landasan dalam merumuskan suatu filsafat yang bersifat sufistik.

Di situ, misalnya, ditekankan benar pentingnya kezuhudan dalam upaya membersihkan hati sehingga memungkinkan orang menerima pencerahan secara lebih jernih. Praktis, bagian ini berisi tentang hal-hal seperti itu; tentang zuhud dan maqâm-maqâm para *'ârifîn*. Ibn Sînâ juga berbicara tentang *ittihâd al-'Âqil wa al-ma'qûl*, yaitu tentang bersatunya orang yang menggunakan akalnya dengan mahkluk sebagai objek yang menjadi bahan pikirannya. Bahkan Ibn Sînâ juga berbicara mengenai mukjizat; hal-hal yang ajaib yang bisa dilakukan oleh seorang wali atau nabi.

Dengan demikian, kitab *Al-Isyârât wa at-Tanbîhât* disebut-sebut sebagai bukti sikap Ibn Sînâ yang berubah kencenderungannya dari yang bersifat aristotelian ke arah kecenderungan yang lebih sufistik.

Sementara *Risâlah fî al-'Isyq*, yaitu risalah tentang cinta, benar-benar menggunakan bahasa kaum sufi. Kaum sufi, sebagaimana kita ketahui, senantiasa menekankan aspek kecintaan: cinta antara Tuhan dengan makhluk-Nya; cinta antara mahkluk dengan Tuhannya; cinta antara seorang manusia dengan manusia lainnya; atau cinta antara mahkluk Allah dengan mahkluk yang lain.

Ibn Sînâ menyebutkan bahwa sebetulnya alam ini tercipta karena cinta; bahwa alam ini bekerja dalam mekanisme cinta, dan seterusnya. Dia menggunakan bahasa-bahasa tasawuf di situ. Bahkan ada satu tulisan yang sangat menarik yang membahas tentang Ibn Sînâ. Kita bisa melihat, pikiran-pikiran Ibn Sînâ hampir semuanya mengandung unsur-unsur yang ada dalam buku-buku tasawuf, seperti hal-hal yang berhubungan dengan pembersihan hati, peranan salat dan doa, dan sebagainya. Seluruh unsur itu sebetulnya bisa kita temukan dalam pikiran-pikiran Ibn Sînâ. Hanya satu hal yang tidak ditemui pada Ibn Sînâ sehingga dia tidak disamakan dengan kaum sufi, yaitu konsep-konsep mengenai penyatuan

antara mahkluk dengan Tuhannya. Saya mendapatkan bukti dalam *Risâlah fî al-'Isyq*-nya Ibn Sînâ bahwa, secara eksplisit, Ibn Sînâ menyebut-nyebut tentang kemungkinan bersatunya mahkluk dengan Khâliq. Kalau hal itu benar, berarti sebetulnya Ibn Sînâ telah mengakomodasi tasawuf dalam pemikirannya, bahkan pada bagiannya yang paling tinggi. Maqâm yang paling tinggi dalam perjalanan tasawuf, sebagaimana kita ketahui, adalah bersatunya mahkluk dengan Khâliq.

Banyak karya-karyanya yang lain dijadikan bukti atas kecenderungan Ibn Sînâ terhadap tasawuf. Untungnya, saya sempat mencatat beberapa buku yang berhubungan dengan kecenderungan Ibn Sînâ ini. Misalnya, *Kitâb al-Insâf*. Kitab ini semacam usaha Ibn Sînâ untuk menghakimi perdebatan antara para filosof Timur dan para filosof Barat. Ada juga kitab *Al-Hikmah al-Masyriqiyyah* yang ditemukan, sayangnya, hanya sebagian; hanya kata pengantarnya. Dalam pengantarnya itu, Ibn Sînâ mengatakan bahwa buku-buku filsafat yang pernah ditulisnya adalah diperuntukkan bagi orang awam. Sementara buku *Al-Hikmah al-Masyriqiyyah* adalah buku yang ditulis untuk orang-orang *khawâs*, orang elit yang betul-betul mendalam ilmunya. Di situ memang disebut-sebut mengenai *al-hikmah al-masyriqiyyah*. Orang seperti Syed Hossein Nasr dan Henry Corbin yang mencoba membuktikan kecenderungan tasawuf Ibn Sînâ cenderung membacanya *al-hikmah al-musyriqiyyah*. Bukan *masyriq*, tetapi *musyriq*. Yang pertama diterjemahkan sebagai *hikmah dari Timur*, sementara yang terakhir disebut sebagai *hikmah iluminasionistik*.

Di situ banyak perdebatan. Disebutkan bahwa Ibn Sînâ tidak memiliki kecenderungan tasawuf. Disebutkan pula bahwa, ketika berbicara tentang *al-hikmah al-masyriqiyyah* (hikmah dari Timur atau filsafat dari Timur), sebetulnya dia sedang merujuk pada sekelompok filosof dari Baghdad yang mempunyai gaya berfilsafat yang lain dari Ibn Sînâ. Sebagaimana kita ketahui, Ibn Sînâ berasal dari Bukhârâ. Ia menyebut Bukhârâ sebagai daerah timur dan

Baghdad sebagai daerah Barat. Seolah-olah Ibn Sînâ bukan sedang merujuk pada satu filsafat baru yang dia sebut dengan iluminasionisme, tetapi sedang merujuk pada sekelompok filosof yang tinggal di Baghdad yang bahasa berfilsafatnya tidak disetujui oleh Ibn Sînâ.

Sebetulnya ada buku-buku lain yang sering dijadikan bukti mengenai kecenderungan sufistis Ibn Sînâ, paling tidak, dari segi gaya pengungkapannya. Ada tiga risalah ringkas dari Ibn Sînâ. *Pertama*, *Risâlah ath-Thâyr* (Risalah Burung). Ini merupakan simbol. Istilah ini juga banyak dipakai di kalangan para filosof, misalnya, kita mengenal Musyawarah Burung (*Manthiq ath-Thayr*). Al-Ghazâlî juga pernah menggunakan simbolisme burung ini, juga beberapa sufi yang lain. Sebelum mereka, Ibn Sînâ sudah lebih dulu menulis *Risâlah ath-Thayr*. Risalah ini merupakan cerita yang menarik. Di situ burung dijadikan simbol dari jiwa manusia yang mencari Tuhannya. Dia mendapat kebenaran justru ketika mati. Ketika burung itu mati, dia masuk ke dalam suatu alam yang di dalamnya, sebagaimana kata Alquran, penglihatan (manusia) menjadi cerah. Kemudian dia menulis satu lagi karya dengan gaya yang persis seperti itu. Suhrawardî, saya kira, juga menulis *Risâlah ath-Thayr*. Ibn Sînâ juga menulis satu lagi risalah, yakni *Al-Hayy ibn Yaqzhan* yang kemudian diambil-alih oleh Ibn Thufayl. Karya Robinson Crusoe, cerita yang sangat terkenal itu, sebetulnya sangat dipengaruhi oleh *Al-Hayy ibn Yaqzhan*-nya Ibn Thufayl.

Banyak analisis mengenai kata pengantar yang ditulis Ibn Thufayl. Sebagian mengatakan bahwa Ibn Thufayl adalah seorang penganut mazhab evolusionisme. Dalam mazhab evolusionisme, manusia itu sebetulnya merupakan tingkatan yang lebih tinggi dari makhluk-makhluk yang lain. Jadi, sebetulnya, manusia adalah makhluk Tuhan yang berada pada tahapan evolusi yang tertinggi dari makhluk yang lain. Demikianlah, kisah *Al-Hayy ibn Yaqzhan* ini pun kemudian banyak ditafsirkan orang secara evolusionistik seperti itu. Dikisahkan bahwa *Al-Hayy ibn Yaqzhan* ini

mula-mula tidak mengenal manusia. Dia hidup di alam terbuka bersama he-wan-hewan dan juga tumbuh-tumbuhan. Akan tetapi, pada akhirnya dia sampai juga kepada Tuhan, artinya sampai juga pada pengetahuan tentang Tuhan. Kemudian datang seorang bijak, namanya Salmân, dan seterusnya. Ternyata apa yang dia peroleh dengan akalnya tanpa bantuan dari luar itu sesuai dengan pengetahuan orang bijak (dalam hal ini Salmân) yang datang dari dunia luar.

Cerita di atas sebenarnya diambil oleh Ibn Thufayl dari risalah kecil yang ditulis oleh Ibn Sînâ dengan judul yang sama: *Al-Hayy ibn Yaqzhan*. *Al-Hayy* artinya *yang hidup*, *yaqzhan* artinya *yang bangun* atau *yang jaga*. Secara literal, *Al-Hayy ibn Yaqzhan* berarti Si Hidup anak Si Jaga.

Kemudian dia menulis juga satu risalah yang menggunakan gaya bahasa persis gaya bahasa tasawuf. Gaya penulisan Aristoteles yang penuh dengan logika—yang konsep-konsepnya didapat melalui adu argumentasi yang sangat logis, mulai dari pengetahuan awal hingga membangun konsep demi konsep sampai pada kebenaran—semuanya ditinggalkan oleh Ibn Sînâ. Dia kemudian menggunakan gaya pengungkapan yang sangat simbolis lewat burung atau lewat simbolisme yang lain untuk mengungkapkan filsafatnya. Tentang hal ini, para ahli kembali berdebat. Namun demikian, Seyyed Hossein Nasr dan Henry Corbin, misalnya, berusaha membuktikan dengan keras bahwa bukan saja simbolisme yang dipakai Ibn Sînâ mirip dengan simbolisme yang dipakai kaum tasawuf, tetapi juga materi yang disampaikannya itu sangat berbeda dengan materi yang biasa digarap dalam filsafat Aristotelian.

Di antara karya-karya Ibn Sînâ yang sangat filosofis itu, ternyata ada juga risalah tentang salat dan doa. Dia juga menulis risalah tentang alam akhirat dan risalah tentang takdir. Dia juga bahkan menulis satu risalah mengenai ziarah kubur. Selain itu, dia juga menulis tema-tema yang juga dibahas oleh para ahli fikih

atau oleh para ahli ilmu kalam. Bedanya dengan ulama-ulama lain, Ibn Sînâ berangkat dari pengertian-pengertian Alquran dengan menggunakan pisau penafsiran filsafat.

Akan tetapi, saya berpendapat, sebetulnya orang tidak usah jauh-jauh mencari sifat sufistik pemikiran-pemikiran Ibn Sînâ. Di dalam risalah-risalahnya banyak terdapat simbol yang dapat ditafsirkan bergantung pada kacamata penafsirnya. Bagi orang yang ingin menunjukkan kecenderungan tasawuf Ibn Sînâ, ditafsirkanlah simbol-simbol itu sehingga bisa menjadi bukti mengenai kecenderungan sufistik Ibn Sînâ.

Dengan demikian, tidak perlu jauh-jauh mencari bukti sufistik Ibn Sînâ dengan tasawuf atau filsafat *isyrâqiyyah*, atau adanya kemungkinan digunakannya pemikiran-pemikiran Ibn Sînâ sebagai landasan bagi perumusan filsafat *isyrâqiyyah* atau hikmah di dalam tradisi filsafat Islam. Akan tetapi, saya melihat bahwa kemiripan-kemiripan itu sebetulnya sudah ada sejak sebelum karya-karya Ibn Sînâ yang disebut sebagai karya peripatetis itu. Paling tidak, kita akan melihat kemiripan pemikiran-pemikiran Ibn 'Arabî, misalnya, dengan Ibn Sînâ; atau adanya persamaan- persamaan tertentu antara pemikiran-pemikiran Al-Ghazâlî dengan karya-karya Ibn Sînâ yang awal, yang selama ini tidak pernah diupayakan sebagai bukti kecenderungan sufistik Ibn Sînâ.

Lebih jauh lagi, saya ingin mengatakan, bahwa mustahil seorang filosof Muslim mengembangkan filsafat aristotelian semata-mata tanpa dipengaruhi oleh kecenderungan keislamannya; tanpa dipengaruhi oleh Alquran atau ajaran-ajaran Islam. Ini kenyataan yang disepakati oleh semua orang, kecuali sebagian orientalis yang bebal.

Sebetulnya banyak orang yang sepakat bahwa tidak ada filsafat Yunani atau filsafat apa pun yang lewat dalam peradaban Islam dalam keadaan masih utuh, tidak ditransformasi atau tidak dimodifikasi sesuai dengan pemahaman filosof Muslim tentang ajaran-ajaran Islam. Saya bahkan berpendapat bahwa, para filosof Mus-

lim secara sadar menggunakan filsafat Yunani sebagai alat untuk menjelaskan ajaran-ajaran Alquran. Banyak cara yang dilakukan orang untuk menjelaskan ajaran Alquran. Sekarang ini, misalnya, sains modern sedang naik daun, lalu kita mendapati orang-orang berlomba-lomba merujukkan ajaran-ajaran Alquran dengan sains modern. Hal itu sah-sah saja. Sementara pada waktu itu yang sedang dihormati adalah filsafat, sehingga tidak aneh kalau pada waktu itu para filosof Muslim, karena temperamennya yang filosofis itu, menggunakan filsafat Yunani untuk menjelaskan ajaran-ajaran Alquran.

Saya berpendapat bahwa, ajaran-ajaran kaum filosof itu perlu kita bebaskan dari filsafat Yunani yang dipakai sebagai alat ukur menjelaskan ajaran Islam, agar ajaran Islam itu tetap tampil utuh, tidak dirusak. Banyak orang, seperti almarhum Fazlur Rahman, yang menganggap bahwa filsafat Islam, sebagaimana tasawuf dan aliran-aliran lain dalam Islam, cenderung mendistorsi kebenaran ajaran-ajaran Islam. Oleh karena itu, Fazlur Rahman dikenal sebagai seorang alim yang mencoba menemukan tafsir baru—yaitu tafsir *mawdhû'î* atau tafsir Alquran dengan Alquran—supaya ajaran Islam itu bersih dari distorsi yang ditimbulkan, antara lain, oleh tasawuf, filsafat, dan sebagainya. Dari sinilah muncul penafsiran Alquran yang lebih otentik.

Fazlur Rahman adalah orang yang ahli dalam filsafat Islam. Sekarang, yang paling menguasai filsafat Islam mulai dari filsafat Ibn Rusd sampai filsafat Ibn Sînâ, antara lain adalah Fazlur Rahman ini, di samping Seyyed Hossein Nasr. Ada satu buku yang dia tulis khusus mengenai filsafat Ibn Sînâ, (sebetulnya mengenai Al-Fârâbî dengan Ibn Sînâ, tetapi sebagian besar mengenai Ibn Sînâ). Buku tersebut belum diterjemahkan karena sangat sulit. Judulnya adalah *Prophecy in Islam beetwen Philosophy and Ortodoxy*. Di situ saya melihat Fazlur Rahman cenderung memahami filsafat Ibn Sînâ secara aristotelian, secara sangat peripatetis. Bahkan dia juga menulis satu buku tentang Mullâ Shadrâ. Mullâ Shadrâ ini

disepakati semua orang sebagai perumus filsafat baru yang disebut *hikmah*: campuran antara filsafat peripatetik dengan *'isyraqqiyyah* atau tasawuf. Dalam hal ini, Fazlur Rahman menulis sebuah buku yang diakui hebat, bahkan oleh Seyyed Hossein Nasr yang tidak setuju dengan isinya. Fazlur Rahman berusaha membuktikan bahwa sebetulnya tidak ada yang sufistik pada pemikiran-pemikiran Mullâ Shadrâ. Mullâ Shadrâ sebenarnya hanya melanjutkan tradisi Ibn Sînâ yang sangat aristotelian. Fazlur Rahman konsisten sekali dalam soal ini.

Mengapa Fazlur Rahman menganggap filsafat Islam sebagai distorsi? Sebab, dia melihat Ibn Sînâ dan filosof-filosof lain lebih helenistik, lebih Yunani ketimbang Islam. Fazlur Rahman waktu itu memahami filsafat Ibn Sînâ seperti itu, mungkin karena dia menulisnya sekitar tahun 60-an, ketika hasil-hasil riset tentang kecenderungan sufistik atau *isyrâqî* Ibn Sînâ belum tersosialisasikan seperti sekarang; mungkin juga karena Fazlur Rahman mempunyai kecenderungan untuk melihatnya secara demikian, mengingat ketika mengulas Mullâ Shadrâ pun—yang disepakati sebagai filosof aliran hikmah itu—dia masih melihatnya sangat rasionalistis, tidak sufistis dan *isyrâqî*. Oleh karena Fazlur Rahman melihat filsafat Islam secara sangat helenistik, tidak aneh kalau kemudian dia melihat bahwa filsafat Islam kerjanya hanya mendistorsi ajaran Islam yang otentik.

Sebetulnya Fazlur Rahman di satu sisi ditarik oleh kekuatan ortodoksi. Dia adalah pengagum Ibn Taymiyah. Dia ditarik oleh pemahaman-pemahaman ajaran Islam secara literal lewat pengaruh Ibn Taymiyah. Akan tetapi, pada saat yang sama, sebetulnya jiwa atau ruh filosofis tidak lepas dari dirinya. Fazlur Rahman seolah terombang-ambing di antara dua kelompok ini, meskipun—sebagaimana hal ini pernah saya sampaikan kepada Cak Nur dan dia setuju—jiwa Ibn Taymiyah-nya ternyata sempat menang, sehingga akhirnya menimbulkan kesimpulan pada dirinya bahwa filsafat Islam sering mendistorsi ajaran Islam. Padahal kenyataan-

nya, misalnya, dia pernah diusir dari Pakistan antara lain karena konsepnya tentang wahyu yang sangat *avecennian*.

Kalau kita membaca artikelnya tentang wahyu, bagaimana wahyu itu datang kepada Rasulullah, kelihatan sekali bahwa Fazlur Rahman dipengaruhi oleh filsafat Ibn Sînâ. Kenyataan demikian tidak bisa ditolak. Itulah sebabnya, kaum Muslim di Pakistan mengorganisasi demonstrasi, meminta agar Fazlur Rahman diturunkan dari jabatannya sebagai ketua Pusat Riset Islam di Karachi pada waktu itu. Demonstrasi tersebut sampai membuat Fazlur Rahman hengkang dari Pakistan dan pergi ke Amerika. Hal demikian karena ia sangat *avecennian*. Tidak seorang pun, bahkan Fazlur Rahman sendiri (seandainya masih hidup), jika kita tanya, akan mengakui pengaruh Ibn Sînâ dalam pikirannya mengenai wahyu.

Sebetulnya, ada cara lain dalam memandang para filosof Muslim yang secara sadar menggunakan filsafat Yunani. Filsafat Yunani waktu itu, seperti sains sekarang, merupakan ilmu yang bergengsi, sehingga digunakan pula untuk menjelaskan ajaran Islam, ajaran Alquran. Jangan lupa, Ibn Sînâ mempunyai tafsir Alquran dengan menggunakan metode filsafat. Jangan dikira, bahwa Ibn Sînâ tidak mengenal Alquran. Seperti telah dikemukakan, umur 8 tahun dia sudah hapal Alquran, kemudian dia menulis Alquran. Jadi, bagaimana kita akan mengatakan bahwa dia merusak Alquran?

Ada beberapa pemikiran Ibn Sînâ yang mirip dengan pikiran-pikiran para sufi atau para *h̲ukamâ'* tertentu. Sementara itu, para filosof Muslim pada kenyataannya tidak dipengaruhi oleh Aristoteles secara langsung. Filsafat aristotelian yang mempengaruhi para filosof Muslim itu hanya sampai kepada mereka setelah melalui beberapa tahap, antara lain setelah ditafsirkan oleh para pengikut mazhab Aristoteles yang sudah mengembangkan pikiran-pikirannya sehingga tampak tidak aristotelian lagi. Filsafat Aristoteles sampai kepada para filosof Muslim melalui filsafat neo-platonisme; melalui orang-orang seperti Plotinus dan sebagainya

yang sudah memodifikasi filsafat Aristoteles, sehingga mereka sudah sangat dipengaruhi oleh filsafat Plato.

Ada dua buku terkenal yang berpengaruh pada pemikiran para filosof Muslim—yang dulu sangat mengagumi Aristoteles—yang menurut anggapan mereka, ditulis oleh Aristoteles, padahal sebenarnya ditulis oleh para filosof neo-platonis yang sudah menafsirkan ajaran Aristoteles melalui ajaran-ajaran Plato. Itulah sikap apologian-Aristoteles. Ketika ditemukan, buku tersebut diberi judul *Apologia Aristoteles*. Belakangan terbukti, bahwa tiga bab terakhir buku tersebut merupakan karangan Plotinus. Dengan demikian, para filosof Muslim keliru menisbatkan karya Plotinus kepada Aristoteles. Mereka merasa sudah dipengaruhi oleh Aristoteles, padahal kenyataanya mereka lebih banyak dipengaruhi oleh Plato atau Plotinus.

Ada sebuah cerita. Konon, Suhrawardî pernah bermimpi bertemu dengan Aristoteles. Mimpi itu, katanya, membuatnya mengalami ekstase; merasakan puncak kenikmatan pencerahan. Dia bermimpi bertemu dengan Aristoteles tetapi dengan menyebut-nyebut Aristoteles sebagai pengarang *Apologia Aristoteles* itu. Artinya, sebenarnya dia bertemu dengan Plotinus, karena yang mengarang buku tersebut adalah Plotinus, bukan Aristoteles. Jadi sebetulnya, para filosof Muslim lebih banyak dipengaruhi oleh Plotinus. Plotinus adalah filosof Yunani yang sudah memasukkan keyakinan-keyakinan monoteistik ke dalam filsafat Aristoteles dan Plato. Aristoteles dan Plato tidaklah menyebut-nyebut Tuhan dalam kepercayaan kaum Muslim, yakni Allah. Akan tetapi, Aristoteles menyebut Tuhan itu, misalnya, dengan Penggerak yang tidak bergerak. Sementara Plotinus memperkenalkan Tuhan Yang Satu, Tuhan Yang Esa.

Ada tesis yang menyatakan bahwa, lebih besarnya pengaruh neo-platonisme ketimbang aristotelianisme kepada filosof Muslim adalah karena aristotelianisme yang asli—yang kemudian dikembangkan oleh Ibn Rusyd dan diambil-alih oleh Dunia Barat—

adalah filsafat Yunani yang sulit dirujukkan dengan ajaran tauhid Islam. Pada kenyataannya, para filosof Muslim lebih dipengaruhi oleh neo-platonisme karena neo-platonisme sudah mengembangkan konsep ketuhanan yang lebih dekat dengan konsep kaum Muslim tentang Allah. Plotinus dikenal sebagai filosof yang percaya bahwa pencerahan itu diperoleh bukan hanya melalui rasionalisasi (logika), tetapi juga dapat diperoleh melalui usaha-usaha yang—di dalam tasawuf—disebut *tazkiyyah*, yaitu pembersihan hati dan sebagainya.

Suhrawardî menyebutkan bahwa pemula filsafat *isyrâqî* adalah Plato, meskipun pendapat ini ditolak oleh Muthahharî. Plato, sebagaimana diungkapkan oleh Plotinus, percaya bahwa pencerahan dapat diperoleh juga melalui pembersihan hati. Filsafat Plato sedikit berbeda dengan filsafat Aristoteles. Plato mengenal apa yang disebut filsafat ide. Menurut Plato, kebenaran di alam ini adanya di alam ide. Alam ini, kira-kira, merupakan cermin retak dari kebenaran yang ada di alam ide. Kita mendapat kebenaran tetapi hanya sebagai bayangan yang kita lihat di cermin retak, tidak persis sama. Kalau kita bercermin di cermin retak, tampilan bayangan kita tampak agak pecah.

Konsep Ibn Sînâ tentang wujud juga sangat dipengaruhi oleh filsafat Plotinus, bukan Aristoteles. Wujud ini berasal dari Zat Yang Satu kemudian terjadilah emanasi (pelimpahan) pada makhluk; dari Zat Yang Satu ini tercipta *al-Áql al-Awwal* dan seterusnya hingga Akal Kesembilan yang nanti menjadi dua: yang satu disebut Akal Kesepuluh, yang satu lagi disebut Materi Pertama. Materi Pertama, dalam filsafat Yunani, adalah tanah, air, udara, dan api; yakni bahan mentah yang khusus untuk menciptakan dunia. Dunia ini terbentuk dari materi dan bentuk. Kita bisa mengambil meja sebagai analogi. Meja bahan mentahnya adalah kayu gelondongan yang dipotong dari pohon. Bahan mentah adalah materi bagi meja. Ketika bahan itu sudah berbentuk meja, kita sebut benda itu *meja*. Meja, dengan demikian, adalah gabungan antara

kayu gelondongan yang diberi bentuk meja. Dunia pun demikian. Semua terbentuk dari materi dan bentuk.

Sebagaimana telah disebutkan, Akal Kesembilan menghasilkan Akal Kesepuluh dan Materi. Akal Kesepuluh, dalam filsafat Islam, diidentifikasikan dengan Jibril. Di alam filsafat, Jibril disebut sebagai *shâhib ash-shuwar* (pemberi bentuk materi). Materi, kalau tidak diberi bentuk oleh Jibril, ia tidak menjadi apa-apa; ia tetap menjadi materi. Jibril adalah pesuruh Tuhan yang mempunyai tugas memberikan bentuk pada materi awal sehingga berbentuk alam semesta ini dan segenap isinya. Dalam pandangan Ibn Sînâ, Akal Kesepuluh—yang dalam filsafat Yunani tidak dihubungkan dengan malaikat—diidentifikasi sebagai Malaikat Jibril. Dengan demikian, meskipun Ibn Sînâ mengambil filsafat Yunani, dia tidak mengambilnya mentah-mentah.

Dalam filsafat Yunani, Akal Kesepuluh juga dipandang mempunyai fungsi, kurang-lebih, menyinari akal manusia. Di dalam akal manusia itu ada kebenaran- kebenaran. Kalau kita mau menghubungkannya dengan ayat Alquran, kita akan menemukan bahwa Allah telah mengilhamkan kepada manusia kebaikan dan keburukan. Para filosof Yunani juga percaya bahwa dalam akal manusia terdapat pengetahuan tentang kebenaran dan keburukan. Sementara dalam ayat Alquran disebutkan, "Beruntunglah orang-orang yang membersihkan dirinya." Artinya, usaha membersihkan diri sebetulnya merupakan upaya membersihkan akal kita atau hati kita sehingga kebenaran yang ada dalam diri kita itu tampak.

Dalam filsafat Yunani disebutkan bahwa di dalam akal ada kebenaran, tetapi kebenaran itu masih bersifat potensial. Lalu, kebenaran yang sifatnya potensial dalam akal manusia ini menjadi terbuka, tersinari. Yang menyinarinya adalah Akal Kesepuluh, yang dalam filsafat Islam identik dengan Jibril, malaikat yang menurunkan wahyu.

Ibn Sînâ dan para filosof Muslim membagi *nafs* atau jiwa itu menjadi tiga: jiwa tumbuh-tumbuhan, jiwa hewan, dan jiwa ma-

nusia yaitu akal. Akal itu kemudian dibagi-bagi. Ada beberapa tingkatan akal: ada yang disebut Akal Potensial, Akal Aktif, dan seterusnya. Kemudian Ibn Sînâ memperkenalkan satu lagi jenis akal yang tidak ada dalam filsafat Yunani. Di sini kembali pengaruh Islam terasa memaksa Ibn Sînâ untuk memperkenalkan satu akal lagi, yaitu yang disebut *al-'Aql al-Qudsî* (Akal Suci). Menurut Ibn Sînâ, sebagaimana halnya Imam Al-Ghazâlî, akal itu seperti cermin. Cermin tidak bisa menangkap bayangan karena beberapa sebab: karena arahnya keliru dan karena kotor. Oleh karena itu, cermin itu harus dibersihkan. Menurut Ibn Sînâ, usaha yang dilakukan oleh manusia untuk berpikir keras atau berpikir dengan akalnya—melalui eksperimen, kemudian mengambil kesimpulan deduksi-induksi, dan sebagainya—sebetulnya merupakan satu proses untuk membersihkan akal/cermin manusia. Makin keras usaha seseorang untuk membersihkan cerminnya dengan cara melakukan usaha pikir, akan makin bersih cerminnya dan makin besar kemungkinan bagi dirinya untuk menerima secara sepenuhnya sinaran dari Akal Pertama.

Dalam bukunya yang lain, Ibn Sînâ menyebutkan dua cara untuk membersihkan cermin ini, yaitu dengan pikir dan zikir. Dalam bukunya dia menyebutkan bahwa doa dan zikir, yang disertai dengan amal-amal yang baik, dapat membersihkan cermin (akal) ini sehingga kita bisa menerima sinar ini secara penuh. Bedanya kita dengan para wali dan para nabi adalah dari tingkat kebersihan cerminnya. Para nabi adalah manusia yang cerminnya sangat bersih, bebas dari kotoran-kotoran sehingga mereka bisa menerima penyinaran ini secara penuh dan sekaligus.

Dengan demikian, hanya Ibn Sînâ yang memperkenalkan *al-'Aql al-Qudsî* atau *al-'Aql al-Malakî* untuk bisa mengakomodasi adanya orang-orang tertentu yang mempunyai kemampuan lebih besar untuk mendapatkan pencerahan, baik karena berpikir secara lebih keras ataupun karena berzikir secara lebih banyak. Pada zikir dan pikir itu harus ditambahkan satu lagi, yaitu amal. Orang yang

cuma merenung sambil berzikir dipandang masih kurang dalam ajaran manapun. Sebab, amal juga merupakan salah satu cara untuk membersihkan diri kita. []

Tasawuf dalam Pandangan Imam Khomeini

Oleh Jalaluddin Rakhmat

Pada 12 Day 1367 HS, satu rombongan Iran tiba di istana Kremlin. Mereka datang bukan untuk tujuan politik, kebudayaan, ataupun ekonomi. Pemimpin rombongan bukan presiden, menteri, ataupun tokoh kenamaan dalam kerajaan. Ayatullah Syaikh Javadi Amuli—ulama, mufassir, dan filosof Islam—menemui Gorbachev untuk menyampaikan surat Imam Khomeini. Selama 65 menit, Gorbachev menyimak surat Imam dengan penuh perhatian. Sekali-kali air mukanya berubah mengikuti apa yang didengarnya. Untuk pertama kalinya, ia mendengar langsung serangan pada ideologinya, pandangan hidupnya, bahkan hakikat dirinya. Imam Khomeini menulis antara lain sebagai berikut:

> Demi Allah Yang Mahamulia dan Mahatinggi. Kepada-Nya kita semua menuju, walau kita sendiri tidak menyadarinya. Manusia selalu berkeinginan mencapai Kebenaran Mutlak untuk melebur dalam Allah. Pada prinsipnya, kerinduan pada kehidupan abadi yang berakar pada fitrah manusia adalah bukti tentang wujudnya alam kekal, yang terlepas dari kematian. Jika Anda ingin meneliti persoalan ini, Anda dapat me-

merintahkan orang-orang yang pakar dalam ilmu-ilmu ini untuk menelaah—di samping buku-buku filsafat Barat—tulisan Al-Fârâbî dan Abû 'Alî Sînâ r.a. dalam *Hikmah Al-Masyâiyyin* untuk menjelaskan bahwa hukum sebab-akibat bersifat *ma'qûl* (rasional) dan bukan *mahsûs* (inderawi), walaupun semua kriteria-kriteria yang *'aqliyyah* (rasional) dan yang *hisiyyah* (inderawi) bersandar padanya. Menjadi jelas pula bahwa kesadaran *(idrâk)* akan makna yang *kullî* (universal) dan prinsip-prinsip umum adalah kesadaran rasional dan bukan kesadaran inderawi, walaupun semua *istidlâl* (pembuktian) yang rasional maupun yang inderawi juga bersandar padanya.

Mereka juga boleh merujuk pada kitab-kitab Suhrawardî dalam *Hikmah al-Isyrâq* sehingga jelas bagi Anda bahwa jasad dan semua wujud material memerlukan nur mutlak yang tidak dapat diindera oleh pancaindera. Demikian pula kesadaran empirik *(idrâk syuhûdî)* dan langsung dari diri manusia pada hakikatnya terlepas dari materi. Semua makrifat juga terlepas dari kebendaan, tidak tunduk pada hukum dan kriterianya.

Saya tidak bermaksud menyulitkan Anda. Saya tidak menyentuh kitab para *'urafâ*, terutama sekali kitab Muhyiddîn Ibn 'Arabî. Bila Anda mau menelaah pembahasan orang besar ini, Anda boleh memilih beberapa orang pandai di antara para sarjana Anda yang mempunyai kemampuan untuk sampai pada pembahasan ini dan mengantar mereka ke Qum untuk meneliti—dengan tawakal kepada Allah—selama beberapa tahun hingga mendalami tingkat-tingat makrifat sedalam-dalamnya. Tanpa perjalanan ini, tidak mungkin tercapai makrifat seperti itu.

Setelah selelai mendengarkan pembacaan surat itu, Gorbachev antara lain berkata, "Sebagaimana Imam Khomeini mengajak kami kepada Islam, bolehlah kami juga mengajak Imam untuk menerima akidah kami."

Akan tetapi, ucapan itu segera disusulnya dengan perkataan, "Saya hanya bergurau belaka."

Kepada utusan Gorbachev yang datang ke Qum, Shevarnadze, Imam Khomeini berkata, "Aku ingin membukakan kepadanya satu lubang dari alam gaib. Aku tidak bermaksud berbicara kepadanya tentang hal-hal yang material."[1]

Surat Imam Khomeini kepada Gorbachev sangat menarik untuk kita teliti. Bukan saja karena surat itu merupakan surat panggilan kepada Islam, yang ditulis oleh seorang pemimpin Islam buat pemimpin "kafir"; bukan pula karena surat itu meramalkan dengan tepat kejatuhan sistem komunisme (Marxisme-Materialisme). Surat itu menarik karena di dalamnya terdapat petunjuk awal bagi mereka yang ingin menempuh jalan menuju Allah, *Al-Haq al-Muthlaq, An-Nûr al-Muthlaq*. Imam Khomeini menyebut ahli hikmah seperti Al-Fârâbî dan Ibn Sînâ, juga ahli makrifat seperti Suhrawardî dan Ibn 'Arabî. Inilah petunjuk jalan bagi orang yang ingin meninggalkan dunia materi di alam *syahâdah* (inderawi) menuju dunia ruhani di alam gaib. Inilah pengantar pada apa yang lazim disebut *tasawuf*, walaupun Imam Khomeini tidak menyebutnya demikian.

Apa yang Disebut Tasawuf?

Dalam berbagai ucapan dan tulisannya, Imam tidak pernah secara khusus menyebut kata *tasawuf*. Sebagai gantinya, beliau sering menyebut kata *'irfân*. Memang, ada banyak definisi tentang *tasawuf*. Suhrawardî mengatakan, "*Qawl* (pendapat) para guru tasawuf tentang apa itu *tasawuf* lebih dari seribu banyaknya, yang tentu akan panjang sekali kalau kita kutip semuanya." [2]

---

1. Syaikh Javadi Amuli, "Min Nidâ'î at-Tawhîd," dalam *Risâlah ats-Tsaqalayn*, No. 1, Thn. 1, ms. 132.
2. 'Abd al-Qâhir as-Suhrawardî, *'Awârif al-Ma'ârif*. Dâr al-Kitâb al-'Arâbî, Beirut. 1983, ms. 57.

Walaupun begitu, Suhrawardî menyebut beberapa definisi tasawuf dari tokoh-tokoh kenamaan dalam dunia tasawuf. Seperti Suhrawardî, kita pun akan mengutip sebagian darinya. Tidak rinci, tetapi sekadar contoh saja.[3]

Abû Sa'îd al-Kharrâz (wafat 268 H) berkata tentang sufi, "Sufi adalah orang yang telah Allah bersihkan hatinya. Kemudian hatinya dipenuhi cahaya. Ia masuk dalam hakikat kenikmatan dengan berzikir kepada Allah."

Menurut Al-Junayd al-Bagdâdî (wafat 297 H), "Tasawuf ialah (keadaan ketika) *Al-Haq* mematikan kamu dari kamu dan menghidupkan kamu dengan-Nya."

Menurut Abû Bakar al-Qattânî (wafat 322 H), "Tasawuf ialah *shafâ* (penyucian) dan *musyâhadah* (penyaksian)."

Menurut Ja'far al-Khuldî (wafat 348 H), "Tasawuf ialah menenggelamkan diri dalam *'ubûdiyyah*, keluar dari *basyariyyah*, dan melihat kepada *al-Haq* secara *kulliyyah*."

Sewaktu Asy-Syiblî ditanya tentang tasawuf, ia berkata, "Permulaannya makrifat kepada Allah dan akhirnya mengesakan-Nya."

Tanpa penjelasan tambahan, definisi-definisi di atas tidak berarti apa-apa. Pada umumnya orang keliru memahami pengertian *tasawuf* dengan *zuhud* dan *ibadah*; atau *sufi* dengan *zâhid* dan *'âbid*. Ibn Sîna membedakan dengan jelas ketiganya. Dengan begitu, ia menegaskan makna tasawuf.

Zâhid adalah orang yang memalingkan diri dari kesenangan dan kenikmatan dunia. *'Âbid* adalah orang yang memelihara perbuatan ibadah seperti salat dan puasa. *'Ârif* adalah orang yang memusatkan perhatiannya pada kesucian jabarut, terus-menerus memperhatikan sinar cahaya *Al-Haq* dalam *sirr*-Nya. *'Ârif* yang dimaksud oleh Ibn Sînâ adalah sufi yang dimaksud dalam pem-

---

3. Definisi-definisi ini dikutip dari 'Afifuddîn at-Tilimsânî , *Syarh Manâzil as-Sâ'irîn ilâ al-Haq al-Mubîn*, Intisharat Bidar, Qum, 1413 H, ms. 12.

bicaraan kita sekarang.

Seseorang boleh jadi seorang *zâhid*, tetapi bukan *'âbid*; seperti juga seseorang boleh jadi *'âbid* tetapi tidak *zâhid*. Baik *zâhid* maupun *'âbid* belum tentu *'ârif*. Akan tetapi, seorang yang *'ârif* sudah semestinya *'âbid* dan *zâhid*. Ibadah dan zuhudnya seorang *'ârif* (sufi) berbeda dari ibadah dan zuhudnya seorang yang tidak *'ârif*. Menurut At-Tilimsânî, yang membedakannya adalah tujuan, bukan cara. Seorang sufi berlaku zuhud karena ia ingin menghindarkan diri dari sesuatu yang memalingkan perhatiannya dari Allah SWT. Ia juga beribadah bukan karena menginginkan pahala atau takut akan neraka. Sufi beribadah karena Dia berhak diibadahi. Sufi menyembah Allah karena cinta.

Imam 'Alî berkata, "Ada kaum yang menyembah Allah karena menginginkan pahala, itulah ibadah pedagang. Ada kaum yang menyembah Allah karena takut akan siksa-Nya, itulah ibadah hamba sahaya. Ada kaum yang menyembah Allah karena syukur kepada-Nya, itulah ibadah manusia merdeka."[4]

Râbi'ah berdoa, "Tuhanku, sekiranya aku menyembah-Mu karena takut akan api neraka-Mu, masukkanlah aku ke dalamnya. Bila aku menyembah-Mu karena mengharap surga-Mu, jauhkanlah aku darinya. Namun, jika aku menyembah-Mu karena Engkau semata (karena wajah-Mu yang mulia), janganlah Engkau haramkan aku dari memandang-Mu."

Walhasil, tasawuf sebenarnya adalah tahapan lebih lanjut dari ibadah dan zuhud. Orang menjadi sufi bila ia telah meninggalkan ibadah yang egoistik menuju ibadah yang semata-mata berdasarkan cinta; bila ia telah berhijrah dari "aku"-nya menuju Allah SWT. Tasawuf pada hakikatnya adalah perjalanan ruhani. Al-Ghazâlî menulis:[5]

---

4. *Nahj al-Balâghah*, Qishar al-Hikam, hlm. 237.
5. Al-Ghazâlî, *Al-Munqidz min Al-Dhalâl*, Dâr al-Kutub al-Lubnânî, Beirut, 1979, ms. 169-170.

Sufi mempunyai jalan ruhani yang ia jalani. Jalan itu disandarkan—dalam asas, *manhaj*, dan tujuan—pada Alquran dan Sunnah Nabi. Telah disebutkan pada pasal sebelumya ucapan para tokoh tasawuf yang menegaskan dan menjelaskan keteguhan mereka dalam berpegang pada Alquran dalam perjalanan mereka menuju Allah SWT. Jalan ini telah dicoba oleh para sufi. Hasilnya juga diperkuat dengan jalan percobaan.

Jawhar (esensi) jalan sufi ialah apa yang mereka sebut *maqam* dan *hâl*. *Maqâm* adalah derajat-derajat ruhani yang dilewati seorang *sâlik* (penempuh jalan tasawuf) ketika berjalan menuju Allah. Dalam derajat itu, ia berhenti sampai waktu tertentu, berjuang mempertahankannya, sehingga Allah mengantarkannya ke derajat berikutnya. Dengan begitu, ia naik dalam tingkat ruhaniah dari tahap yang satu ke tahap yang lebih tinggi. Begitulah, derajat *tawbah* mengantarkannya ke derajat *wara'*; derajat *wara'* mengantarkannya ke derajat zuhud. Begitulah terus-menerus, sampai akhirnya manusia mencapai derajat cinta, dan dari situ ke derajat ridha. Derajat-derajat itu mesti dicapai dengan jihad dan penyucian diri. Oleh karena itu, mereka mengatakan, bahwa derajat ini dicapai (bukan dianugerahkan) dengan bersungguh-sungguh dalam ketaatan dan berusaha keras mencapai hakikat ubudiah.

Sementara *hâl* adalah hembusan-hembusan yang dianugerahkan kepada *sâlik*. Dari situ dirinya menghirup hembusan ruhani itu beberapa saat, lalu berjalan lagi dengan meninggalkan semerbaknya. Ruhnya merindukan untuk mengisap wanginya itu lagi.

Secara singkat, tasawuf adalah perjalanan ruhani menuju Allah. Dalam perjalanan itu, seorang *sâlik* akan memperoleh pengetahuan ruhani tentang derajat yang dilewatinya. Oleh kerena itu, tasawuf sebetulnya sebuah mazhab epistemologi. Tasawuf mengajarkan metode sistematik untuk memperoleh pengetahuan

seperti itu (lazimnya disebut makrifat). Makrifat atau *'irfân* yang diperoleh sufi menunjukkan pandangan-dunia (*world-view*) yang khas. Oleh karena itu, tasawuf juga disebut mazhab ontologis.

Pada mazhab Ahlus Sunnah, metode sistematik tasawuf—yang dirumuskan oleh pendiri aliran—biasanya disebut *tharîqah* (tarekat). Sebanyak pendirinya, sebanyak itulah aliran tarekat. Tasawuf yang diajarkan oleh Imam Khomeini —bila dapat disebut tarekat— bersumber dari para Imam Ahlul Bait a.s. Pada Ahlus Sunnah, para ulama dapat mengambil mazhab Syâfi'î dalam fikih, dan Naqsyabandî dalam tasawuf. Pada mazhab Ahlul Bait a.s. tidak ada aliran tarekat (karena tarekat tidak terlepas dari ilmu-ilmu Islam yang lain; semuanya bersumber pada ajaran para Imam Ahlul Bait a.s.)

Akan tetapi, secara ontologis, Imam Khomeini banyak mengambil pelajaran dari Syaikh al-Akbar Ibn 'Arabî, guru besar ilmu tasawuf dari kalangan Ahlus Sunnah. Pada usia kurang dari dua puluh tujuh tahun, Imam Khomeini belajar *Syarh Fushûsh al-Hikam* dari ulama besar dalam *'irfân*, Ayatullah Syahabadi, selama enam tahun. Pelajaran ini diikutinya setelah menamatkan kitab *Al-Asfar* dari Mullâ Shadrâ. Setelah menyelesaikan *Fushûsh al-Hikam*, Imam Khomeini kemudian menelaah kitab *'irfân* lainnya, *Mishbâh al-Uns*. Sebelum mencapai usia tiga puluh tahun, Imam Khomeini telah menulis *ta'lîqât* (catatan-catatan) pada *Syarh Fushûsh al-Hikam* dari Al-Qusayrî dan *ta'lîqât* pada *Mishbâh al-Uns* dari Shadruddîn al-Qunâwî,[6] di samping kitab-kitab lainnya dalam *'irfân* seperti *Mishbâh al-Hidâyah* dan *Syarh Du'â' as-Sahar*.

Walaupun Imam Khomeini seorang *marja'* dalam fikih Ja'farî (juga menulis banyak kitab tentang masalah-masalah fikih seperti *Kitâb al-Bay'*, *Tahrîr al-Wasîlah*, *Ar-Rasâ'il*), ia banyak berbicara dan

---

6. Kedua tulisan ini telah diterbitkan dengan judul *Ta'lîqât 'alâ Syarh Fushûsh al-Hikâm wa Mishbâh al-Uns*, Mu'assasah Pasdar-e Islam, Qum, 1410 H.

menulis berkenaan dengan *'irfân*. Untuk mengetahui serba sedikit ajaran beliau berkenaan dengan *sulûk* (metode memperoleh makrifat), dan aspek ontologis (pandangan-dunia sufi), saya akan banyak mengutip dari *Syarh Chihil Hadith* (Syarh Empat Puluh Hadis), sebuah kitab yang penuh dengan petunjuk-petunjuk tasawuf) dan *Al-Adab al-Ma'nawiyyah li ash-Shalâh*.

Sulûk: Perjalanan Menuju Allah

Dalam suratnya kepada Gorbachev, Imam Khomeini berkata, "Kepada-Nya kita semua menuju, walaupun kita sendiri tidak menyadarinya. Manusia selalu berkeinginan mencapai Kebenaran Mutlak untuk melebur dalam Allah."

Perkataan beliau ini menggemakan kembali apa yang pernah ditulis oleh Ibn 'Arabî. Kita semua kembali kepada Tuhan. Sebagian besar kembali kepada-Nya secara terpaksa (*rujû' idhthirârî*). Sebagian kecil ingin kembali kepada-Nya secara sukarela (*rujû' ikhtiyârî*).

Untuk kembali kepada Allah dengan sukarela, kita mesti dengan kuat menanggalkan *'anâniyyah* (egoisme) kita, rumah kita yang gelap, dan sekaligus berhala kita. Kita keluar dari rumah kita, hijrah kepada Allah dan Rasul-Nya. Imam Khomeini mengutip firman Allah SWT:

> *Siapa yang keluar dari rumahnya untuk berhijrah kepada Allah dan Rasul-Nya kemudian maut menjemputnya, ia akan memperoleh pahalanya di sisi Allah.* (QS 4: 100).

Ketika menjelaskan hadis ke-37, Imam Khomeini berkata:[7]

> Sesungguhnya syarat pertama dalam perjalanan menuju Allah adalah keluar dari rumah diri, keakuan, dan *'anâniyyah* (egois-

7. *Sharh Chihil Hadith*, Mu'assasah Tanzim-o Nashr-e Athar-e Imam Khomeini, 1371, ms 625-626.

me) yang gelap-gulita. Bukankah manusia dalam perjalanan lahiriahnya yang dapat diketahui dengan pancaindera saja belum dikira berjalan selama ia tetap tinggal di tempatnya atau di rumahnya; sekali pun ia mengkhayalkan perjalanan atau membayangkan dirinya sebagai musafir? Untuk disebut musafir, ia mesti meninggalkan tempat dan menjauhi rumahnya.

Begitu pula safar *'irfânî* menuju Allah dan hijrah *syuhûdiyyah* tidak akan terjadi kecuali dengan meninggalkan rumah diri yang gelap-gulita dan dengan menghilangkan kesan-kesannya. Selama kesan-kesan *ta'ayyunât* masih dapat disaksikan, selama suara-suara *khatsrat* masih terdengar, manusia belum dianggap sebagai musafir. Ia hanya berkhayal melakukan safar dan mengaku sedang bepergian dan melakukan *sulûk*. Allah SWT berfirman: *Barangsiapa yang keluar dari rumahnya, berhijrah kepada Allah dan Rasul-Nya, kemudian maut menjemputnya, ia akan memperoleh pahala di sisi Allah.* (QS 4: 100).

Setelah seorang *sâlik* bertolak dari dirinya menuju Allah dengan menjinakkan hawa nafsunya dan setelah ketakwaannya sempurna, lalu pada masa berlepasnya dia tidak membawa keterkaitan pada dunia dan *ta'ayyunât*, dan kemudian terjadilah safar kepada Allah, maka *Al-Haq* yang Mahatinggi akan ber-*tajallî* padanya sebelum segala sesuatu, pada hatinya yang telah disucikan dengan *ulûhiyyah* dan maqâm kemunculan asma dan sifat.

Menurut Imam Khomeini, *'ananiyyah* baru ditinggalkan ketika seorang hamba menyerahkan pen-*tadbîr*-an (pengaturan) wujud dirinya seluruhnya kepada Allah dan fana dalam kebesaran *rubûbiyyah*. "Pada waktu itu, yang mengatur rumah adalah pemiliknya, sehingga semua perilaku hamba menjadi perilaku Ilahi (*tasharruf Ilâhî*); penglihatannya menjadi penglihatan Ilahi, dan dia melihat dengan penglihatan *Al-Haq*; pendengarannya menjadi

pendengaran Ilahi, dan ia mendengar dengan pendengaran *Al-Haq*."[8]

Menyerahkan pengaturan kepada Allah berarti menundukkan diri sepenuhnya kepada syariat, mengubah dirinya menjadi insan *syar'î*:[9]

> Insan *syar'î* adalah orang yang mengatur perilakunya mengikuti apa yang dikehendaki syariat. Dengan demikian, keadaan lahiriahnya seperti Rasulullah saw., mengikuti teladan beliau, serta mencontoh semua gerak dan diamnya dalam semua yang beliau lakukan dan semua yang beliau tinggalkan.
>
> Setiap langkah di jalan makrifat Ilahiah, tidak mungkin dilakukan tanpa memulainya dengan berpegang pada aspek lahiriah syariat. Apabila manusia tidak beradab dengan adab syariat yang benar, ia tidak akan memperoleh sedikit pun hakikat akhlak yang baik; juga tidak mungkin dalam hatinya ber-*tajjalî* nur makrifat serta tersingkap ilmu-ilmu batiniah dan rahasia-rahasia syariat. Bahkan, setelah tersingkap hakikat dan setelah muncul cahaya makrifat di dalam hatinya, ia masih tetap mesti beradab dengan adab syariat secara lahiriah. Dari sinilah kita mengetahui salahnya anggapan orang bahwa apabila telah sampai ke dalam ilmu batin, ilmu lahir ditinggalkan, atau setelah mencapai ilmu batin, tidak diperlukan lagi adab yang bersifat lahiriah. Anggapan seperti ini berasal dari kejahilan orang yang mengucapkannya dan kejahilannya akan maqâm ibadah dan derajat insaniah.

Jadi, menurut Imam Khomeini, tasawuf yang benar tidak boleh meninggalkan syariat. Seorang sufi mesti memulai *sulûk*-nya

---

8. Imam Khomeini, *Al-Adab al-Ma'nawiyyah li ash-Shalâh*, Talas, Damaskus, 1984, ms. 32
9. Imam Khomeini, *Chihil Hadith*, ms. 8.

dengan mendalami serta memahami ilmu-ilmu syariat dan ilmu-ilmu yang diperoleh melalui bukti-bukti rasional. Ketika menyebutkan derajat-derajat yang mesti dilewati seorang *sâlik*, Imam menyebutkan martabat ilmu sebagai martabat yang pertama. Akan tetapi, Imam juga mengingatkan agar seorang *sâlik* tidak terus-menerus berada dalam derajat ilmu lahiriah. Ilmu lahiriah dapat berubah menjadi hijab yang sangat besar, yang membelenggu dirinya, sehingga tidak dapat melanjutkan perjalanan ke derajat yang lebih tinggi. Bila ia tidak mengoyakkan derajat ini, terjadilah *istidrâj*. *Istidrâj* dalam derajat ini terjadi ketika ia menyibukkan diri dengan cabang-cabang ilmu yang banyak, dan pikirannya berputar-putar di situ. Untuk itu, ia mengembangkan bukti-bukti yang banyak, sehingga ia tidak dapat masuk ke manzilah yang lain. Kalbunya terikat dengan derajat ini, sehingga ia tidak memperoleh hasil yang dikehendaki, yakni fana dalam Allah. Ia menghabiskan umurnya dalam hijab *burhân* dan cabang-cabangnya. Semakin banyak cabang, semakin banyak pula hijab dari hakikat.[10]

Bila ia mampu menanggalkan hijab ilmu ini, ia akan sampai ke maqâm kedua: memperoleh iman pada hakikat-hakikat. Ia mencapai hakikat *dzillat al-'ubudiyyah* (kehinaan penghambaan) dan *'izzat ar-rubûbiyyah* (kemuliaan ketuhanan). Maqâm-maqâm berikutnya adalah maqâm *thuma'nînah* dan *musyâhadah* (yang tidak kita jelaskan di sini). Dalam keseluruhan perjalanan itu, seorang *sâlik* mesti memelihara adab-adab batiniah. Dalam *syarh* (penjelasan)-nya terhadap hadis berkenaan dengan jihad akbar, Imam Khomeini menyebutkan hal-hal yang mesti dilakukan oleh mujahid yang berhijrah kepada Allah dan Rasul-Nya: *musyârathah*, *murâqabah*, *muhâsabah*, dan *tadzakkur*. Imam Khomeini menjelas-kan semuanya sebagai berikut:[11]

10. Imam Khomeini. *Al-Adab*, ms. 36.
11. Imam Khomeini, *Chihil Hadith*, ms. 9-10.

Di antara hal-hal yang diperlukan oleh seorang mujahid adalah: *musyârathah*, *murâqabah*, *muhâsabah*, dan *tadzakkur*. Seseorang melakukan *musyârathah* bila ia mensyaratkan kepada dirinya pada hari pertamanya untuk tidak melakukan amal yang bertentangan dengan perintah Allah pada hari itu. Ia memutuskan yang demikian dan bertekad melakukannya. Jelaslah bahwa meninggalkan yang bertentangan dengan perintah Allah untuk satu hari saja tentunya sangat mudah. Manusia dengan mudah dapat melakukannya. Oleh karena itu, kuatkanlah tekad, buatkan syarat dan lakukanlah percobaan. Perhatikanlah, bagaimana hal itu dapat berjalan dengan lancar.

Mungkin saja Iblis yang terlaknat beserta tentaranya menggambarkan pada diri Anda bahwa perkara itu sangat sulit. Pastikanlah bahwa itu semua adalah kekeliruan yang dibuat oleh Iblis yang terkutuk. Kutuklah dia dengan sepenuh hati dan dengan sesungguh-sungguhnya. Keluarkan keraguan-keraguan yang batil dari hati Anda. Cobalah satu hari, nanti Anda akan melihat hasilnya.

Setelah *masyârathah*, Anda berpindah ke *murâqabah*. Di sini Anda memusatkan perhatian sepanjang waktu untuk memperhatikan amal Anda, apakah sesuai dengan apa yang telah Anda syaratkan. Sekiranya—semoga Allah menjauhkan Anda darinya—Anda melakukan amal yang bertentangan dengan perintah Allah, ketahuilah bahwa hal itu adalah perbuatan setan dan tentaranya. Mereka menghendaki agar Anda tidak memenuhi apa yang telah Anda syaratkan kepada diri Anda sendiri. Laknatlah mereka dan berlindunglah kepada Allah dari kejahatan mereka; keluarkanlah was-was yang batil dari dalam diri Anda. Katakanlah kepada setan, "Aku telah mensyaratkan pada diriku untuk tidak melakukan pada hari ini, satu hari saja, perbuatan yang menentang perintah Allah, sebab Dialah yang melimpahkan nikmat kepadaku sepanjang

umurku. Dia telah memberikan kepadaku kesehatan, kesejahteraan, keamanan, dan anugerah-anugerah lainnya. Seandainya aku terus-menerus berkhidmat kepada-Nya, aku belum memenuhi satu pun dari hak-Nya. Oleh karena itu, sangat tidak layak kalau aku tidak dapat memenuhi syarat yang sederhana seperti ini."

Saya berharap, insya Allah, setan berpaling dari Anda dan meninggalkan Anda sehingga menanglah tentara-tentara Tuhan.

Murâqabah tidak semestinya mengganggu pekerjaan harian Anda seperti bekerja, bepergian, atau belajar. Tetaplah pada keadaan ini sampai datang waktu malam untuk melakukan *muhâsabah*.

Muhâsabah adalah melakukan perhitungan kepada diri Anda, apakah Anda telah melakukan apa yang telah Anda janjikan di depan Allah, dan tidak mengkhianati pemberi nikmat dalam muamalah ini? Bila Anda telah memenuhinya dengan benar, bersyukurlah kepada Allah atas taufik-Nya. Insya Allah, Allah akan memudahkan Anda untuk memperoleh kemajuan dalam urusan dunia dan akhirat Anda. Amal Anda hari berikutnya akan lebih mudah daripada amal Anda sebelumnya. Jagalah amal ini untuk beberapa waktu. Biasanya amal-amal itu akan menjadi milik Anda, sehingga amal itu menjadi sangat mudah Anda lakukan. Pada saat itu, Anda merasakan kelezatan serta rindu untuk menaati Allah dan meninggalkan maksiat kepada-Nya.

Ketahuilah, Allah tidak membebani Anda dengan apa yang tidak mampu Anda lakukan. Ia tidak mewajibkan apa pun kepada Anda yang tidak dapat Anda lakukan atau apa yang tidak sanggup Anda kerjakan. Akan tetapi, setan dan tentaranya membayangkan dalam diri Anda bahwa perkara ini sangat berat dan sulit.

Apabila terjadi—semoga Allah menjauhkan Anda dari-

nya—selama *muhâsabah* ini kekecewaan dan kegagalan dalam memenuhi syarat yang telah Anda janjikan itu, mohonkanlah ampunan kepada Allah. Bertekadlah dengan penuh keberanian untuk melakukan *musyârathah* lagi pada esok harinya. Tetaplah dalam keadaan ini sehingga Allah membukakan di hadapan Anda pintu taufik serta kebahagiaan dan membawa Anda ke jalan yang lurus bagi insaniah. (Imam Khomeini menyebutkan *tadzakkur* sebagai usaha untuk mengingat-ingat nikmat Allah, sehingga tumbuh pada diri Anda penghormatan dan pengagungan kepada Allah SWT dari penghormatan ini, dan Anda tidak berani berbuat maksiat di hadapan-Nya, *pen.*).

Oleh karena itu, kenanglah kebesaran Tuhan. Ingatlah nikmat dan anugerah-Nya. Ingatlah bahwa Anda berada di hadapan-Nya dan Dia menyaksikan perbuatan Anda. Janganlah berbuat maksiat di hadapan-Nya. Dalam peperangan besar ini, kalahkanlah tentara setan. Jadikanlah kerajaan Anda kerajaan *rahmâniyyah* dan *haqqaniyah*.

Penutup

Tulisan ini hanya bermaksud memperkenalkan pemikiran Imam Khomeini berkenaan dengan tasawuf (*'irfân*). Pembahasan yang lengkap memerlukan buku tersendiri. Cukuplah di sini dikatakan bahwa Imam Khomeini sangat menguasai ilmu makrifat yang bersumber dari ajaran Ahlul Bait maupun para pemikir sufi seperti Ibn 'Arabî, Suhrawardî, ataupun Mullâ Shadrâ. Berkat tulisan-tulisan dan pembicaraan Imam Khomeini, *'irfân* menarik kembali perhatian para ulama (termasuk fuqahâ'). Lebih dari itu, sebagaimana yang disaksikan oleh siapa saja yang mempelajari kehidupan Imam Khomeini, beliau juga menjalani kehidupan *'irfânî*. Beliau hidup sebagai *zâhid*, *'ârif*, dan *'âbid*.

Akan tetapi, berbeda dari kebanyakan *mutashawwifin*, beliau tidak meninggalkan aspek-aspek politik, sosial, dan kebudayaan.

Imam Khomeini bukanlah sufi yang mengasingkan diri dari masyarakat ramai, atau menghabiskan waktunya di sudut masjid ataupun gua. Imam Khomeini adalah sufi yang telah mengguncangkan dunia. Bila kita memetik kata-kata Dr. Muhammad Iqbal, Imam Khomeini—seperti halnya Rasulullah saw.—adalah orang yang "di waktu malam pelupuk matanya berlinang air mata; di medan perang pedangnya bersimbah darah; di Gua Hira bermalam-malam terjaga, supaya tegak hukum, bangsa, dan negara."

Imam Khomeini menutup tulisannya tantang *Al-Adab al-Ma'nawiyyah li ash-Shalâh* dengan doa. Tulisan ini pun ditutup dengan doa yang sama—ber-*tabarruk* dengan pribadi Imam Khomeini:

> Tuhan kami, telah Engkau tutupkan kepada kami, hamba-Mu yang lemah, pakaian wujud dengan anugerah, pertolongan, serta limpahan rahmat dan karunia-Mu, tanpa didahului oleh pengkhidmatan dan ketaatan, atau kami memerlukan ubudiah dan ibadah. Engkau memuliakan kami dengan bermacam-macam nikmat ruhaniah dan jasmaniah, berbagai rahmat lahir dan batin; padahal ketiadaan kami tidak mengurangi keagungan dan kekuasaan-Mu, serta wujud kami tidak menambah kebesaran dan keagungan-Mu. Sekarang, mata air *rahmâniyyah*-Mu telah terpencar dan matahari *jamâliyyah*-Mu yang indah telah bersinar. Telah Engkau tenggelamkan kami dalam samudera kasih-Mu. Telah Engkau sinari kami dengan cahaya keindahan. Tutupilah segala kekurangan kami, kesalahan kami, dosa kami, kealpaan kami dengan cahaya taufik batini, bantuan, dan hidayah *sirriyyah*. Bersihkan hati kami seluruhnya dari kebergantungan pada dunia dan hiasilah diri kami dengan kebergantungan pada kebesaran Al-Quds.
>
> Tuhan kami, dengan ketaatan kami yang sakit, tidak layak kami memperoleh keluasaan dalam kerajaan-Mu. Akan tetapi, siksaan dan azab para pendosa tidak mendatangkan manfaat

bagi-Mu. Ampunan dan kasih-Mu bagi orang-orang yang kekurangan. Oleh karena itu, karuniakan kepada kami anugerah-Mu yang luas, dan jangan melihat kekurangmampuan kami.

Tuhanku, jika aku layak untuk memperoleh rahmat-Mu, maka Engkau sangat layak untuk memberikan kepadaku kelapangan karunia-Mu.

Tuhanku, telah Engkau tutup dosa-dosaku di dunia, padahal aku lebih memerlukan penutup itu pada Hari Kiamat.

Tuhanku, karuniakan kepadaku kesempurnaan kebergantungan kepada-Mu, serta sinarilah hati-nurani kami dengan cahaya memandang-Mu, sehingga pandangan hati kami mengoyakkan hijab-hijab nur, dan tercapailah pusat kebesaran-Mu. []

Sayyid 'Abdullâh al-<u>H</u>addâd: Riwayat Hidup, Pikiran, dan Karyanya

Oleh Mu<u>h</u>ammad al-Bâqir

Pendahuluan

Sayyid 'Abdullâh al-<u>H</u>âddâd telah cukup dikenal luas oleh masyarakat di sini, terutama masyarakat Muslim dari kalangan tradisionalis, yakni melalui peringatan-peringatan tahunan atau *<u>h</u>aul* yang sering diselenggarakan di berbagai kota di Indonesia. Peringatan-peringatan tersebut umumnya bertujuan untuk mengenangnya sebagai salah seorang tokoh besar yang dianggap telah mencapai tingkatan wali dan telah banyak berjasa dalam membimbing umat ke jalan yang lurus. Banyaknya apresiasi masyarakat Muslim terhadapnya menunjukan betapa Allah SWT telah mengangkatnya ke tingkatan atau maqâm yang tinggi sebagai ganjaran atas ketekunannya dalam beribadah, berdakwah, dan ber-*mujâhadah* di jalan Allah.

Akan tetapi, di dalam berbagai pertemuan dalam peringatan-peringatan tersebut, pembicaraan tentang tokoh ini sering hanya terbatas pada riwayat hidupnya secara singkat, tanpa pembahasan ilmiah tentang pikiran dan karya-karya besar yang ditinggalkannya. Sebab, kendati nama Sayyid 'Abdullâh al-<u>H</u>addâd cukup dikenal luas, namun memang belum pernah dilakukan penelitian khu-

sus terhadap karya-karyanya, bahkan belum pernah diselenggarakan peringatan *haul* untuknya.

Riwayat Singkat Sayyid 'Abdullâh al-Haddâd

Al-Imâm al-'Allâmah as-Sayyid 'Abdullâh ibn Alwî al-Haddâd al-'Alawî al-Husaynî, atau yang terkenal dan lebih akrab disebut Habîb 'Abdullâh al-Haddâd, dilahirkan di Subair, di pinggiran kota Tarîm, sebuah kota terkenal di Hadramaut, Yaman Selatan. Ia dilahirkan pada malam Kamis, 5 Safar 1044 H, dan dibesarkan di kota Tarîm yang dikenal pada masa itu sebagai pusat kaum 'Alawiyyîn—sebutan bagi keturunan Sayyidina Husayn ibn 'Alî ibn Abî Thâlib r.a. Leluhur mereka yang pertama, yang hijrah ke Hadramaut, ialah Imam Ahmad al-Muhâjir ibn 'Isâ ibn Muhammad ibn 'Alî al-'Uraydhî ibn Ja'far ash-Shâdiq ibn Muhammad al-Bâqir ibn 'Alî Zayn al-'Abidîn ibn Husayn ibn 'Alî ibn Abî Thâlib r.a.

Pada tahun 317 H, Ahmad al-Muhâjir meninggalkan kota Bashrah di Irak, kemudian menetap di Hadramaut bersama tujuh puluh orang keluarga dan pengikutnya. Sejak itu, berkembanglah keturunannya sehingga menjadi kabilah terbesar di sana; banyak di antaranya menjadi tokoh-tokoh ulama dan dai terkemuka. Menurut taksiran Shalîh ibn Hâmid al-'Alawî al-Hadhrâmî, jumlah mereka pada 1366 H (yakni sekitar lima puluh tahun yang lalu) tidak kurang dari 70.000 jiwa yang terdiri atas kurang lebih dua ratus marga. Salah satu di antara marga-marga itu adalah marga Al-Haddâd, marga Habîb 'Abdullâh.

Ia dibesarkan di bawah pengawasan ketat ayahandanya, Sayyid 'Alwî ibn Muhammad al-Haddâd, terutama setelah pada usia empat tahun, kedua matanya menjadi buta akibat penyakit cacar. Agaknya, musibah ini justru menjadi salah satu penyebab keberhasilannya di kemudian hari dalam menuntut ilmu yang luas. Berkat perhatian khusus dan kasih sayang yang dicurahkan ayahandanya kepadanya, melebihi kasih-sayang yang diberikan kepada saudara-saudaranya yang lain, ditambah dengan bakat, kecerdas-

an, dan kecemerlangan otaknya yang melampaui rata-rata anak-anak yang sebaya dengannya, Habîb 'Abdullâh al-Haddâd tumbuh sebagai pelajar yang dikagumi oleh setiap orang yang mengenalnya. Allah SWT telah menggantikan penglihatan lahiriahnya dengan penglihatan batiniah di samping kemampuan menghapalnya yang kuat. Dalam usianya yang sangat dini, ia berhasil menghapal seluruh Alquran al-Karîm, juga mempelajari dan menguasai buku-buku karangan Al-Ghazâlî yang memang sangat digemari di kalangan masyarakat sana. Pengaruh buku-buku inilah yang membawanya ke lingkungan hidup yang didominasi warna kesufian yang kuat. Kecenderungan ini, pada mulanya, tidak berkenan di hati ayahnya, yang kemudian mengarahkannya agar mempelajari ilmu-ilmu syariat sebelum—apa yang oleh kalangan sufi disebut—ilmu-ilmu hakikat.

Lalu mulailah ia mempelajari ilmu-ilmu tafsir, hadis, fikih, tarikh, dan sebagainya di bawah bimbingan sejumlah guru besar di zamannya. Mereka itu, antara lain, Al-'Allâmah as-Sayyid 'Aqîl ibn 'Abdirrahmân as-Saqqâf, al-'Allâmah Sahl ibn Ahmad Bâhasan, al-'Allâmah 'Abdurrahmân ibn Syaikh 'Aydîd, Al-'Allâmah 'Umar ibn 'Abdirrahmân al-Aththâs, dan lain-lain. Menurut keterangan Habîb 'Abdullâh al-Haddâd sendiri, dalam kitab kumpulan ucapan-ucapannya yang berjudul, *Tatsbît al-Fu'âd*, ia pernah berguru kepada—tidak kurang dari—seratus orang ulama.

Pada masa mudanya, seperti diceritakan orang-orang yang mengenalnya, ia lebih cenderung menjauhkan diri dari cara hidup para remaja seusianya. Pada waktu-waktu tertentu, ia sering menyendiri di tempat-tempat sunyi, lembah-lembah, dan bukit-bukit di kota Tarîm untuk bertafakur dan beribadah. Namun, kebiasannya ini tidak mengurangi ketekunannya dalam menuntut ilmu; dari masjid yang satu ke masjid yang lainnya, dari kota yang satu ke kota yang lainnya. Ia mendengar dan menimba ilmu dari sejumlah guru yang masing-masing memiliki kekhususan di bidangnya. Di sela-sela itu, tak kurang pula ketekunannya dalam

beribadah. Setiap hari, selepas mengikuti pelajaran, ia menunaikan salat sunnah di masjid tidak kurang dari seratus bahkan dua ratus rakaat setiap hari.

Bagi orang-orang yang melakukan perjalanan antara Tarîm dan Sîwûn, menyaksikan seorang pemuda yang buta berjalan sendirian di malam-malam yang sepi untuk berziarah ke makam Imam Aḫmad al-Muhâjir di desa Husaisah, adalah pemandangan yang biasa. Selesai berziarah, ia menimba air untuk mengisi kolam-kolam di masjid yang berada dekat dengan makam itu. Setelah itu, ia pulang ke Tarîm dengan hati yang puas dan jiwa yang telah dipenuhi dengan bekal ruhani. Selain ke makam tersebut, ia juga sering berziarah ke makam Imam Muḫammad ibn 'Alî Faqîh al-Muqaddam serta tokoh-tokoh besar lainnya; termasuk pula berziarah ke makam Nabi Hûd a.s. yang merupakan tradisi di Hadramaut di setiap bulan Sya'ban. Dengan ziarah-ziarah seperti itu, jiwanya merasakan ketenteraman dan memperoleh bekal ruhani yang diperlukan dalam menempa diri dan melawan hawa nafsu.

Dalam pada itu, ia tidak pernah beristirahat dalam bersuluk demi mendekatkan diri kepada Allah SWT. Sebab, begitulah seharusnya yang dilakukan oleh orang yang bersuluk. Seperti yang dituliskannya dalam salah satu suratnya, "Suluk ialah berjalannya hati menuju pelurusan akhlak keimanan, serta pen-*taḫqîq*-an peringkat-peringkat keyakinan dan segala yang berkaitan dengannya. Perjalanan hati haruslah dengan mendaki dari suatu maqâm yang telah dicapai ke arah maqâm lainnya yang lebih tinggi secara terus-menerus tanpa henti dari sejak awal sampai akhir. Itulah perjalanan batin di atas perjalanan batin pula."

Akhirnya, perjuangan yang tak kenal lelah—yang dilakukannya selama puluhan tahun dalam menuntut ilmu dan menyucikan jiwa dari segala perilaku tercela, seraya mengisinya dengan akhlak Nabi—telah mengantarkannya ke puncak kesempurnaan insani. Oleh karena itu, ia berhak memperoleh sebutan sebagai *Mujtahid mutlaq* dalam ilmu syariat dan *Al-Quthb al-Ghawts* dalam

ilmu hakikat. Jadilah ia panutan orang yang bertakwa; teladan bagi yang berjalan lurus dan berhati lurus; sumber ilmu bagi yang ingin meraihnya; serta rahmat bagi siapa saja yang mendambakannya.

Murid-muridnya berdatangan dari segala pelosok. Banyak orang dari luar daerah Hadramaut yang mendengar ketokohannya. Ketika pada tahun 1080 H ia berangkat menuju Al-Haramayn untuk menunaikan ibadah haji, banyak tokoh-tokoh ulama dan para wali di sana yang meminta *ijâzah* darinya sebagai pengakuan atas kedudukannya yang tinggi, walaupun ia pada mulanya bermaksud memintanya dari mereka.

Mazhab Habîb 'Abdullâh Al-Haddâd

Seperti juga kalangan 'Alawiyyîn di Hadramaut pada umumnya, akidah yang menjadi pegangan Habîb 'Abdullâh al-Haddâd adalah akidah Ahlussunnah wal Jamâ'ah, yakni mereka yang benar-benar berpegang teguh pada teladan Rasulullah saw. dan para sahabatnya. Meskipun demikian, sering pula ia menyatakan dirinya hanya bermazhabkan Alquran dan Sunnah, sebagaimana disebutkan dalam salah satu percakapannya yang dimuat dalam kitab *Tatsbît al-Fu'âd*. Namun disebutkan pula di situ bahwa, ketika ia ditanya, "Apakah mazhab Asy'arî adalah satu-satunya mazhab yang benar?" Ia menjawab, "Tidak, tetapi semua yang ada dalam mazhab Asy'ariyah adalah *haq*, sedangkan dalam mazhab-mazhab selain itu, ada yang *haq* dan ada pula yang batil."

Demikian pula, ia menyatakan bahwa dirinya bermazhab Imam Syâfi'î dalam persoalan-persoalan *furû'*. Yang demikian itulah, menurut pandangannya, yang merupakan mazhab yang paling dekat dengan Alquran dan Sunnah; di samping merupakan mazhab yang dianut para leluhurnya dan kebanyakan orang Hadramaut. Hal ini juga demi menghindari pertentangan yang berlarut-larut seandainya ia menyatakan dirinya tidak terikat dengan mazhab mana pun. Oleh sebab itu, dalam bukunya, *Risâlah al-*

Mu'âwanah, halaman 13, ia menulis, antara lain sebagai berikut:

> Kebenaran ada beserta kelompok orang-orang Asy'ariyah, yakni mereka yang dinisbatkan kepada Syaikh Abû al-Hasan al-Asy'arî *rahimahullâh*. Beliaulah yang telah menyusun secara sistematis kaidah-kaidah tentang akidah *ahl al-haq* dan mencatat dalil-dalilnya, yakni akidah yang telah disepakati oleh para sahabat dan *tâbi'în* serta akidah *ahl al-haq* di setiap tempat dan zaman; juga akidah sebagian besar ahli tasawuf, seperti diungkapkan oleh Abû al-Qâsim al-Qusyayrî pada awal risalah yang disusunnya. Itulah pula akidah kami serta kelompok kami dari kalangan Ahlul Bait yang dikenal sebagai *Husayniyah*—yakni keturunan Husayn ibn 'Alî, cucu Rasulullah saw.—atau yang juga dikenal dengan sebutan *'Alawiyyîn*.

Mengenai pandangan Habîb 'Abdullâh al-Haddâd terhadap para sahabat Nabi saw. telah ditegaskan dalam bukunya, *'Aqîdah al-Islâm*, sebagai berikut:

> Hendaknya Anda beritikad tentang kutamaan para sahabat Nabi saw. serta urut-urutan mereka. Mereka adalah orang-orang yang bersifat adil, baik, dan jujur. Tidak dibenarkan mencaci-maki atau melecehkan mereka. *Khulafâ' al-Haq* (Para khalifah yang benar) Rasulullah saw. ialah Abû Bakar ash-Siddîq, 'Umar al-Farûq, 'Utsmân ibn 'Affân, dan 'Alî al-Murtadhâ.

Namun demikian, Habîb 'Abdullâh al-Haddâd tidak selalu membenarkan semua tindakan orang-orang yang biasa disebut sebagai sahabat Nabi saw. Misalnya, ketika menjawab pertanyaan yang diajukan oleh seseorang dari Yaman (sekarang Yaman Utara) bernama Ahmad ibn Muhammad al-Ghusym al-Zaydî—menurut dugaan saya, ia adalah seorang pengikut mazhab Syi'ah Zaydi-

yah—mengenai bagaimana hukumnya orang-orang yang memerangi Sayyidina 'Alî dan orang-orang yang membunuh Sayyidina Husayn ibn 'Alî, ia menjawab:

> Orang-orang yang diperangi Sayyidina 'Alî k.w. pada masa kekhalifahannya, dapat digolongkan ke dalam tiga kelompok. *Pertama*, kelompok Jamal yakni Zubayr, Thal*h*ah, dan 'Â'isyah r.a. beserta penduduk Bashrah yang memberontak terhadap Sayyidinâ 'Alî setelah mereka membaiatnya sebelum itu. Mereka melakukan pemberontakan dengan dalih menuntut balas atas kematian 'Utsmân ibn 'Affân r.a., padahal semua orang mengetahui bahwa 'Alî tidak membunuh 'Utsmân, tidak memerintahkan pembunuhan terhadapnya, dan tidak pula ridha atas perbuatan itu. Kalaupun ia menerima baiat dari para pembunuh 'Utsmân bersama-sama baiat kaum Muslim lainnya dari penduduk Madinah, hal itu semata-mata demi kemaslahatan agama dan kaum Muslim pada waktu itu. Mungkin saja hal ini tidak disadari oleh mereka yang memberontak terhadapnya.
>
> *Kedua*, kelompok Shiffîn, yaitu Mu'âwiyah, 'Amr ibn al-'Ash, dan penduduk Syâm. Mereka tidak mau memberikan baiatnya kepada 'Alî r.a., bahkan memberontak dengan dalih menuntut balas atas kematian 'Utsmân.
>
> *Ketiga*, kelompok Nahrawân, yakni kaum Khawarij. Mereka membaiat 'Alî r.a. dan mereka ikut berperang bersamanya. Akan tetapi, mereka kemudian memberontak terhadapnya disebabkan merasa kecewa atas keputusan yang dicetuskan oleh kedua orang penengah pada peristiwa Shiffîn.
>
> 'Alî r.a. tidak bertindak memerangi mereka kecuali setelah menyeru mereka ke arah persatuan dan perdamaian, serta masuk ke dalam ketaatan kepada dirinya sebagai khalifah yang sah. Namun, mereka menolak seruannya. Oleh sebab itu, menurut pandangan kami, ketiga kelompok itu termasuk ke

dalam kelompok *bughât* (yakni kaum aniaya dan zalim) yang ingin menggeser kedudukan khalifah dan memberontak terhadapnya tanpa hak dan alasan yang benar.

Meskipun demikian, siapa saja di antara mereka yang memberontak karena suatu alasan tertentu—walaupun bersifat *syubhat* (samar-samar)—maka tentu keadaannya lebih ringan daripada mereka yang hanya ingin merebut kekuasaan untuk dirinya sendiri. Allah SWT Mahatahu atas niat dan perasaan hati mereka. Oleh karena itu, demi keselamatan kita, sebaiknya kita tidak usah mencampuri urusan mereka, sambil berkata, "Mereka adalah umat yang telah berlalu. Bagi mereka apa yang telah mereka lakukan; bagi kita apa yang kita lakukan."

Sementara itu, tentang para pembunuh H̲usayn ibn 'Alî r.a., kami berpendapat bahwa orang yang membunuhnya, atau yang memerintahkan pembunuhan atas dirinya, atau yang membantunya melakukan pembunuhan atasnya, semuanya termasuk orang-orang yang fasik dan telah keluar dari jalan kebenaran. Allah SWT pasti memperlakukan mereka sesuai dengan keadilan-Nya. Selain itu, haruslah dipahami bahwa dalam pandangan kami, Yazîd tidaklah sama kedudukannya dengan Mu'âwiyah. Sebab, Mu'âwiyah, bagaimanapun, adalah seorang dari kalangan sahabat. Ia juga tidak meninggalkan salat-salat fardhu dan tidak melakukan perbuatan-perbuatan sekeji yang dilakukan oleh Yazîd, putranya. Oleh sebab itu, Yazîd tidak syak lagi, adalah seorang fasik. Ia biasa meninggalkan salat, membunuh orang yang tidak bersalah, berbuat zina, dan meminum khamar. Oleh karena itu, Allah-lah yang akan menghisabnya. (Keterangan ini tercantum dalam *Al-Mukâtabât*, jilid I, hlm. 354).

Hal di atas telah disinggungnya pula dalam bukunya yang berjudul *Al-Fushûl al-'Ilmiyyah*. Dalam buku tersebut ia menulis:

Menurut dugaan, berdasarkan beberapa keadaannya, Mu'âwiyah tampaknya menyesali dirinya atas perbuatannya di masa lalu menentang Imam 'Alî r.a. dan memeranginya, sebagaimana juga orang-orang lainnya yang telah memeranginya seperti 'Â'isyah, Thalhah, dan Zubayr r.a. Bahkan, 'Abdullâh ibn 'Umar r.a. pada akhir masa hidupnya amat menyesali dirinya karena tidak ikut berperang untuk membela 'Alî r.a. Namun, semuanya telah menjadi ketetapan Allah SWT yang harus terlaksana.

Beberapa Pandangan Al-Haddâd tentang Tasawuf

Sebuah mingguan di Jakarta pernah menugaskan beberapa wartawannya untuk membuat laporan tentang mistikisme atau tarekat di Aceh. Di antara yang ditulisnya ialah bahwa di antara pelbagai tarekat yang ada di Aceh, Tarekat Haddâdiyah yang didirikan oleh Habîb 'Abdullâh al-Haddâd dari Yaman adalah salah satunya. Banyak orang yang—meskipun tidak ikut tarekatnya—mengenal juga Al-Haddâd karena biasa mengamalkan *Râtib*-nya, yakni kumpulan doa dan zikir yang dibaca pada waktu-waktu tertentu. *Râtib Haddâd* terkenal dan dipercayai sebagai doa selamat dan bermantera. Demikianlah antara lain laporan si wartawan.

Cukup menarik laporan tersebut. Menarik, karena di negeri asalnya sendiri, yakni Hadramaut, tidak dikenal apa yang disebut Tarekat Haddadiyah. Kendati Habîb 'Abdullâh al-Haddâd memang diakui sebagai tokoh sufi besar, namun ia tidak pernah mendirikan tarekat khusus, dengan upacara-upacara ritual khusus, sebagaimana halnya tarekat-tarekat yang dikenal di Hadramaut.

Tasawuf di Hadramaut, terutama di kalangan 'Alawiyyîn, tidak dapat dikatakan mengikuti tarekat-tarekat tertentu secara ketat. Di samping itu, mereka juga tidak menciptakan tarekat-tarekat dengan membawa nama-nama mereka seperti Tarekat Aidarûsiyah, Saqqâfiyyah, Haddâdiyyah, dan sebagainya.

Kehidupan kesufian yang mereka tempuh, termasuk yang diamalkan oleh tokoh yang sedang kita bicarakan, tidak lain hanyalah memperbanyak amal-amal salih yang bertumpu pada Alquran dan Sunnah yang terang dan jelas; disertai ilmu, sikap wara', kekhlasan, dan kezuhudan sepenuhnya terhadap kemewahan kehidupan duniawi. Ada kalanya semua itu disertai dengan mengamalkan *'uzlah* (berkhalwat) untuk waktu-waktu tertentu: seminggu, sebulan, ataupun lebih dari itu. Hal itu harus dilakukan bukan karena buruk sangka terhadap kaum Muslim, tetapi semata-mata untuk mencari keselamatan agamanya dari kejahatan diri sendiri, ataupun menyelamatkan kaum Muslim dari dirinya. Di antara syarat-syarat yang ditentukan dalam hal ini ialah tidak meninggalkan salat Jumat atau salat berjamaah, dan tidak pula menelantarkan orang-orang yang berada di bawah tanggung jawabnya.

Seperti diketahui, kata *sufi* berasal dari kata kerja *shafâ* yang berarti *sesuatu menjadi tersaring jernih*. Habîb 'Abdullâh pernah ditanya tentang siapa yang patut di sebut sufi. Beliau menjawab, "Sufi ialah orang yang jiwanya jernih karena telah tersaring dari segala kekeruhan duniawi. Hatinya penuh dengan pelajaran dan *i'tibâr*. Ia tidak pernah merasa butuh kepada manusia karena dia telah merasa cukup dengan Allah saja. Sedemikian remehnya dunia ini dalam pandangannya sehingga sama saja baginya emas dan tembikar."

Dalam kesempatan lain ia bertutur:

> Seorang sufi yang sebenarnya ialah yang menyaring dan menjernihkan segala tindakan, ucapan, dan semua niat perilakunya dari kotoran-kotoran riya dan segala sesuatu yang dapat mendatangkan murka Allah. Sesudah itu, ia datang menghadap Allah SWT dengan sepenuh dirinya, lahiriah dan batiniah, dengan mengerjakan segala ketaatan kepada Allah saja seraya berpaling dari segala sesuatu selain-Nya. Ia pun rela sepenuhnya memutuskan segala ikatan yang mungkin menghalangi-

nya dari upayanya ini; baik berupa harta, keluarga, dorongan nafsu, atau keinginan hati. Ia juga harus memiliki cukup ilmu untuk mengikuti Alquran dan Sunnah serta teladan para salaf. Hanya dengan memenuhi semua persyaratan ini, seseorang dapat disebut sebagai sufi yang sempurna. (*Al-Mukâtabât*, jilid I, hlm. 343).

Berpegang teguh pada Alquran dan Sunnah serta menjauhi segala macam bid'ah yang buruk dalam agama merupakan hal yang senantiasa ditekankan dalam setiap kesempatan; baik melalui buku-bukunya, surat-suratnya, pesan-pesannya, ataupun ceramah dan ucapannya di muka umum. Di antaranya seperti dikutip di bawah ini dari buku *Thariqah Menuju Kebahagiaan*, halaman 132:

> Bila Anda ingin selalu berada di jalan kebenaran yang tidak ada keraguan padanya, ukurlah semua niat, perilaku, dan ucapanmu dengan Alquran dan Sunnah. Ambil apa saja yang bersesuaian dengan kedua-duanya dan tinggalkanlah apa saja yang bertentangan dengan kedua-duanya. Jangan sekali-kali berbuat bid'ah dalam agama dan jangan mengikuti selain jalan kaum Muslim, agar Anda tidak mengalami kerugian di dunia dan akhirat.
>
> Kemudian ia melanjutkan lagi:
>
> Siapa yang tidak bersungguh-sungguh berpegang pada Alquran dan Sunnah serta tidak mencurahkan segenap daya-upayanya untuk mengikuti jejak Rasulullah saw., sementara ia mendakwakan dirinya memiliki kedudukan mulia di sisi Allah, janganlah sekali-kali Anda mendengarkan ocehannya ataupun menunjukkan perhatian kepadanya; walaupun seandainya ia mampu terbang di udara, berjalan di atas air, menggulung perjalanan yang jauh, atau menonjolkan kemampuan-

nya melakukan hal-hal yang bertentangan dengan hukum alam yang berlaku. Keanehan-keanehan seperti itu sering pula terjadi pada setan-setan dari golongan manusia, tukang-tukang sihir dan tenung, ahli-ahli nujum, para peramal, dan sebagainya. Yang demikian itu hanyalah merupakan penipuan dari mereka atau justeru *istidrâj* dari Allah SWT. Allah SWT akan menangkapnya untuk dihukum sesuai dengan dosa-dosanya. Oleh sebab itu, janganlah Anda tertipu karenanya lalu menganggap keanehan-keanehan seperti itu sebagai karamah (keramat) atau kemuliaan yang dilimpahkan oleh Allah atas diri mereka.

Dalam rangka sikap hati-hati yang selalu dianjurkannya, Habîb 'Abdullâh sering memperingatkan murid-muridnya agar tidak membaca buku-buku tasawuf yang memuat *syathahât,* yakni hal-hal yang membingungkan yang terucapkan oleh tokoh-tokoh sufi tertentu dalam keadaan tidak sadar diri. Kendatipun, secara pribadi, ia mengagumi karya-karya Ibn 'Arabî seperti *Al-Futûhât al-Makkiyah* dan *Fushûsh al-Hikam*. Ia juga sering meminta agar dibacakan untuknya syair-syair Syaikh 'Umar ibn al-Farîdh, namun ia menasihati siapa saja, yang belum kuat pemahamannya dalam ilmu dan keyakinan, agar menjauhkan diri dari buku-buku seperti itu, kecuali atas perintah dan di bawah bimbingan seorang syaikh atau mursyid yang arif, memiliki *dzawq,* kuat pijakannya dalam ilmu-ilmu syariat, serta tersingkap baginya hakikat-hakikatnya.

Karya-karya Habîb 'Abdullâh al-Haddâd

Sebagaimana telah disebutkan sebelumnya, sejak usianya yang relatif muda, ia telah mulai menyibukkan diri dalam mengajar dan berdakwah. Hal ini terutama atas petunjuk dan perintah guru-gurunya yang melihat bakat cemerlang yang dimilikinya. Tutur-katanya yang lemah-lembut serta akhlak dan kepribadiannya yang memikat telah memaksa orang untuk mendengarkan ucapan-

ucapannya sepenuh hati dan mengikuti ajaran-ajarannya secara saksama. Ia juga seorang penyair yang berbakat. Ungkapan syair-syairnya sangat mempesona dan telah dibukukan dengan judul *Al-Manzhûm li Dzawî al-'Uqûl wa al-Fuhûm*. Salah satu syairnya yang sangat indah dan terkenal bernama *Al-'Ayniyyah* yang terdiri atas seratus empat puluh bait. Syairnya telah diberi *syarh* (komentar) oleh salah seorang muridnya yang terdekat, yang kemudian dianggap sebagai penggantinya sepeninggalnya, yakni Al-'Allâmah al-Habîb Ahmad ibn Zayn al-Habsyî. Kitab *Syarh al-'Ayniyyah* yang ditulis atas perintah Habîb 'Abdullâh al-Haddâd sendiri memuat biografi banyak tokoh dari kalangan Ahlul Bait maupun tokoh-tokoh sufi lainnya. Komentar atas syair tersebut tebalnya lebih dari delapan ratus halaman dan telah dicetak di Lebanon.

Di samping keahliannya dalam berdakwah dan mengajar, Habîb 'Abdullâh al-Haddâd juga dikenal sebagai penulis buku yang produktif, bahkan mungkin yang paling produktif di antara tokoh-tokoh yang ada di Hadramaut. Tidak kurang dari sepuluh bukunya yang telah di cetak di Mesir, Saudi Arabia, dan lain-lain, selain beberapa lagi yang masih berupa tulisan tangan. Semuanya hampir membahas soal-soal akidah, akhlak, dan tasawuf. Buku-buku tersebut antara lain: *'Aqîdah al-Islâm*, *Ad-Da'wah at-Tâmmah*, *Sabîl al-Idkar* (telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia dengan judul *Renungan tentang Umur Manusia*), *Al-Fushûl al-'Ilmiyyah* (terjemahan Indonesianya berjudul *Menuju Kesempurnaan Hidup*), *An-Nashâ'ih ad-Dîniyyah* (terjemahan Indonesianya berjudul *Wasiat-wasiat Agama*), *Adab Sulûk al-Murîd* (tentang tata cara dan pedoman bagi seorang murid yang ingin bersuluk di jalan Allah di bawah bimbingan seorang syaikh atau mursyid); *Ithâf as-Sâ'il bi Syarh al-Masâ'il* (berupa jawaban atas beberapa pertanyaan tentang arti istilah-istilah pelik dalam tradisi tasawuf), *Risâlah al-Mu'âwanah* (telah diterjemahkan dengan judul *Thariqah Menuju Kebahagiaan*. Buku ini berisi adab dan tata cara mengerjakan ibadah sehari-hari, wirid-wirid—baik berupa zikir dan doa yang harus di baca

ataupun beberapa amalan-amalan yang harus dilaksanakan, serta keharusan menyertai semua itu dengan itikad lurus, budi pekerti luhur, dan hati bersih).

Selain itu, banyak ucapan-ucapannya telah dicatat oleh beberapa orang muridnya yang kemudian dibukukan, antara lain, *Tatsbît al-Fu'âd* karya Syaikh Ahmad ibn 'Abdul Karîm al-Hasawî; *Ghâyat al-Qashd wa al-Murâd* karya Sayyid Muhammad ibn Zayn ibn Shâmith; dan *Al-Mukâtabât* yang berisi surat-surat yang ditulis Habîb 'Abdullâh dan telah dicetak menjadi dua jilid, masing-masing lebih dari lima ratus halaman. Dalam *Al-Mukâtabât* banyak sekali ditemukan jawabannya—atas pertanyaan-pertanyaan yang diajukan kepadanya oleh murid-muridnya dan para pengikutnya—tentang pelbagai persoalan menyangkut bidang fikih, akidah, tasawuf, dan sebagainya. *Al-Mukâtabât* juga berisi surat-surat yang ditujukan kepada beberapa penguasa atau sultan-sultan setempat, baik nasihat-nasihat yang berkaitan dengan kedudukan mereka, ataupun kecaman-kecaman keras atas penyelewengan yang mereka lakukan; seperti tindakan sebagian mereka memungut zakat dengan paksa dari rakyat, lalu hasilnya tidak disalurkan secara tepat sesuai dengan tuntutan agama; atau kezaliman yang dirasakan oleh sebagian rakyat yang lemah, dan sebagainya.

Dalam memberikan ceramah dan pengajaran di hadapan para pengunjung pengajiannya, Habîb 'Abdullâh selalu memilih kalimat-kalimat persuasif. Dalam menulis buku-bukunya, ia juga selalu mengemukakan banyak nasihat dan contoh teladan para salaf salih, dengan kata-kata yang mudah dipahami oleh semua orang, yang awam sekalipun, sehingga menyentuh kesadaran batin para pembacanya. Uraian-uraiannya selalu didasari ayat-ayat Alquran dan hadis-hadis Nabi saw. serta *atsar* para ulama dan tokoh-tokoh besar di kalangan sufi sepanjang masa.

Sebagai ilustrasi tentang betapa kuatnya kesan yang ditimbulkan dari aktivitas membaca buku-bukunya, di bawah ini saya mengutip sebagian kata-kata Syaikh Hasanayn Muhammad Makh-

lûf, mantan Mufti Mesir dan Ketua Lembaga Fatwa Al-Azhar di Mesir, yang ditulisnya sebagai kata pengantar untuk buku *Al-Fushûl al-'Ilmiyyah* sebagai berikut:

> Dalam buku karya Imam al-Hujjah Quthb ad-Da'wah al-Habîb as-Sayyid 'Abdullâh ibn 'Alwî al-Haddâd, saya menemukan ilmu yang melimpah, kecerahan, dan cahaya yang merupakan suluh bagi siapa saja yang sedang berjalan dalam pencarian serta petunjuk bagi siapa saja yang ada dalam kebimbangan. Beliau menulis dalam ungkapan yang lancar dan mudah dengan kalimat-kalimat yang padat. Hakikat-hakikatnya adalah penawar kalbu dan kelembutan isinya adalah penghibur jiwa. Uraiannya melunakkan hati yang segar lalu menariknya hingga dekat ke jalan para salaf salih.
>
> Selesai membacanya, hati si pembaca akan diterangi sinar hidayah, dan tersingkap baginya tabir gelap yang menutupinya, sehingga pikirannya menjadi lurus, pandangannya menjadi terang, dan perbuatannya pun terpuji. Ia pun seolah-olah bergembira-ria di taman-taman indah berbunga rampai, luas tak terbatas; berkumpul bersama mereka yang telah memperoleh anugerah Ilahi; merasa kuat karena dekatnya dengan Allah sehingga tidak perlu bergantung pada siapa pun di antara makhluk-makhluk-Nya; merasa tenang dengan Allah karena keikhlasan amalan-amalannya; dan penuh kebahagian karena ketulusan hatinya. Buku ini menjadi petunjuk jalan bagi siapa saja yang ingin menghampiri Tuhan'nya.

Demikianlah pengaruh yang ditimbulkan oleh buku-buku Habîb 'Abdullâh. Sedemikian luasnya sehingga tidak berlebihan apabila dikatakan bahwa tidak ada seorang pun di antara para penulis karya-karya ilmiahnya telah benar-benar dimanfaatkan oleh masyarakat Hadramaut seperti karya-karya Habîb 'Abdullâh Al-Haddâd. Pada setiap majelis pengajian rutin yang diselenggara-

kannya, yang biasanya diisi dengan pembacaan buku-buku agama, buku-buku beliau niscaya menjadi inti pembahasan; syair-syair gubahannya pun merupakan bahan-bahan utama dalam kasidahan yang biasanya mengakhiri majelis itu. Selain itu, kata-kata mutiaranya selalu menghiasi setiap ceramah atau khutbah yang diucapkan para dai dan mubalig. Sebutan namanya tidak pernah kering dari lidah-lidah mereka.

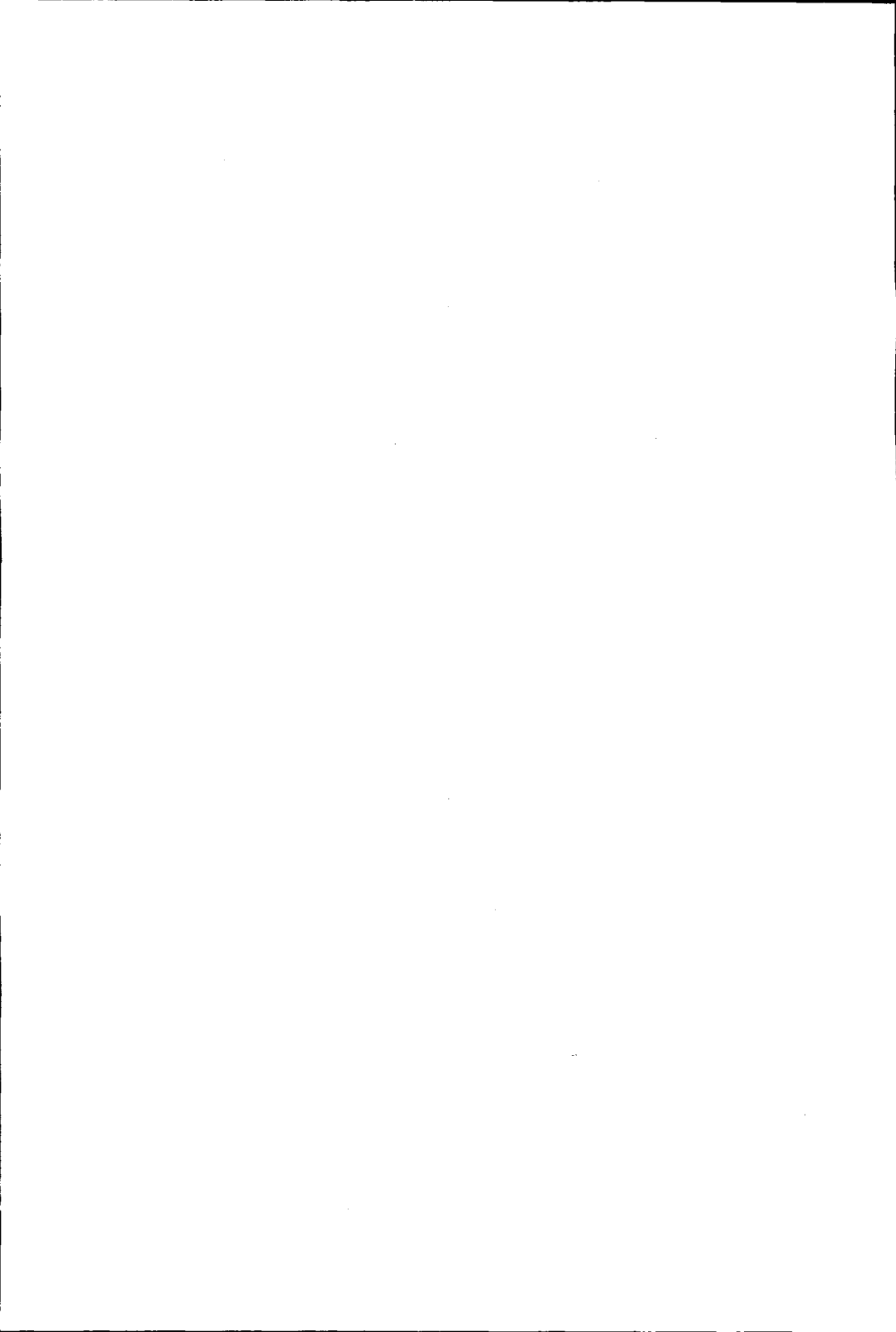
Setiap malam, biasanya antara magrib dan isya, dari setiap rumah dan masjid terdengar suara-suara pria dan wanita serta anak-anak dengan irama yang khas, membaca kumpulan doa-doa *Al-Asmâ' al-Husnâ*, tasbih, dan tahlil yang dikenal dengan *Râtib Haddâd*. Sementara di pagi hari, antara waktu subuh dan terbitnya matahari, terdengar pula suara-suara lirih mereka membaca wirid Haddâd yang dikenal dengan sebutan *Al-Wird al-Lathîf*. Doa dan zikir tersebut sering dibaca seraya setiap orang mengerjakan tugas-nya sehari-hari, di rumah atau dalam perjalanan ke tempat pekerjaannya.

Kebiasaan seperti itu bukan saja terbatas di negeri Hadramaut saja, melainkan telah menyebar ke negeri-negeri lain di Afrika dan Asia, termasuk Indonesia; terutama di kalangan keluarga-keluarga 'Alawiyyîn ataupun yang lainnya, yakni para guru dan santri di masjid-masjid, surau, dan pesantren.

Râtib al-Haddâd telah diberi *syarh* (komentar) dan disebutkan dasar-dasarnya dari Alquran dan Sunnah oleh Al-'Allâmah asy-Syaikh 'Abdullâh ibn Ahmad Bahasan. Komentar tersebut diberi judul *Dzâkhirât al-Ma'âd bi Syarh Râtib al-Haddâd*. Demikian pula *Al-Wird al-Lathîf* telah di-*syarh* oleh Al-'Allâmah as-Sayyid Abû Bakar ibn Syihâbuddîn dengan judul *Al-Ward al-Qathîf fi Fadhâ'il al-Wird al-Lathîf*.

Penutup

Dengan kesibukannya yang terus-menerus, Habîb 'Abdullâh al-Haddâd melewati tahun demi tahun dalam usia yang penuh ber-

kah dan kebaikan, serta jihad dan *mujâhadah*, sampai saatnya ia memenuhi panggilan Tuhannya. Ia wafat dengan tenang pada malam Selasa, 7 Dzulqa'dah 1132 Hijriah dalam usia delapan puluh delapan tahun. Ia dimakamkan di Zambal, tempat pemakaman keluarga dan leluhurnya, di pinggiran kota Tarim. Semoga Allah SWT melipatgandakan pahala baginya dan bagi kita semuanya. Amin. []

Mengenal Mullâ Shadrâ

Oleh Agus Efendi

Kita akan membahas sedikit tentang Mullâ Shadrâ dan karyanya, *Mafâtih al-Ghayb*, sebuah buku karya Shadr al-Muta'allihîn, yang kita terjemahkan dengan judul *Kunci-kunci Kegaiban*. Pembahasan ini cukup berat. *Mafâtih al-Ghayb*, buku yang tebal ini, ditulis oleh seorang yang bukan saja filosof, namun juga *gnostik*, seorang ahli *'irfân*—tradisi kita biasa menyebutnya *tasawuf*. Penulisnya juga seorang mufasir. Ia menulis tafsir Alquran al-Karîm. Ia pun menulis sebuah buku *magnum opus*-nya, *Al-Hikmah al-Muta'âliyah fî al-Asfar al-'Aqliyyah al-Arba'ah*, yang disebut-sebut sebagai buku filsafat Islam terbesar karena belum pernah terlampaui oleh karya siapa pun. Di Indonesia sendiri, mungkin baru sekitar sepuluh tahunan kita mengenal nama Mullâ Shadrâ. Kita memang sangat terasing dari tradisi yang sangat jenius di Dunia Islam ini.

Saya sangat mengagumi dan meminati pemikiran-pemikiran Mullâ Shadrâ ini. Saya sendiri berobsesi untuk membentuk Mullâ Shadrâ Society. Seperti kita ketahui, sampai saat ini kaum Muslim masih saja tercekoki propaganda Barat yang menyatakan bahwa filsafat Islam telah mati setelah kematian Ibn Rusyd. Padahal sebenarnya, filsafat Islam berkembang pesat setelah ketiadaan Ibn

Rusyd. Hanya saja, kita tidak mengenal satu negeri pun yang di dalamnya tradisi ini bisa berkembang pesat, yang puncaknya adalah tatkala Mullâ Shadrâ melahirkan mazhab filsafat yang kita sebut sebagai *Mazhab Hikmah*. Pemikiran Sadhrâ ini sulit dilampaui orang.

Mullâ Shadrâ dan Mazhab Hikmah Muta'âliyah

Apa yang dimaksud dengan *hikmah* yang nanti disebut dengan *Hikmah Muta'âliyah* itu? Sebaiknya kita sedikit me-*review* latar belakang pemikiran ini. Seperti kita ketahui, kalau kita mengkaji persoalan-persoalan filsafat, kita selalu diingatkan pada tradisi yang paling klasik, yang disebut dalam sejarah peradaban manusia sebagai tradisi Islam Klasik dan Yunani. Tradisi Yunani dipenuhi dengan berbagai pergulatan pemikiran filsafat. Bahkan pada babakan tertentu, terjadi *chaos-chaos* pemikiran, sampai lahir kelompok sofis yang menafikan kebenaran sama sekali.

Kemudian filsafat Yunani klasik mengalami babakan baru yang bercirikan "filsafat mencari". Ciri lain filsafat Yunani pada waktu itu ialah mulai disentuhnya filsafat pada kajian-kajian yang bersifat metafisis atau teologis-metafisis. Selain itu, ada juga ciri lain. Karena filsafat Yunani Klasik juga berbicara tentang moralitas dan sebagainya, maka orientasi filsafat menjadi lebih antroposentris, lebih mempersoalkan persoalan-persoalan kemanusiaan. Sementara itu, di Iran Klasik sendiri terjadi perkembangan pemikiran. Pada masa itu, Iran menjadi salah satu negara *super power* selain Romawi, yang kita kenal dengan Persia. Di Iran saat itu ada mazhab pemikiran, misalnya, mazhab Zoroaster yang memiliki akar-akar pemikiran filosofis. Contohnya, pemikiran tentang dualisme antara unsur kebaikan dan kejahatan, yang personifikasinya disebut dengan *Ahriman* dan *Ahuramazda*. Mu<u>h</u>ammad Khajawî, dalam pengantarnya di *Mafâti<u>h</u> al-Ghayb* saat mengomentari filsafat Zoroaster, memiliki pendapat yang secara tegas berseberangan

dengan Murthadâ Muthahharî. Pendapat ini sangat menarik. Selama ini kebanyakan penulis memahami bahwa Ahuramazda adalah sejenis Tuhan kebaikan saja, sementara Ahriman adalah Tuhan keburukan atau kejahatan saja. Namun, menurut Mu<u>h</u>ammad Khajawî, pemahaman tersebut merupakan kesalahan besar yang sering dilakukan oleh banyak orang. Menurutnya, Ahuramadza pada dasarnya adalah Tuhan Yang Mahatunggal, sedangkan Ahriman tidak lain adalah konsep ketuhanan yang *a<u>h</u>ad*. Jadi, menurut Khajawî, jauh sebelum Islam, sebenarnya Iran sudah menyumbangkan suatu pandangan tentang tauhid yang kemudian turun dan dikembangkan oleh Zoroaster.

Jika kita membaca buku *Keadilan Ilahi*, khususnya dalam bahasan tentang masalah ini, Muthahharî tidak berpendapat seperti Khajawî. Saya berpikir, ini menarik. Sebab, baik Muthahharî maupun Khajawî merupakan dua tokoh pemikir besar yang lahir dan berkembang di Iran. Perbedaan itu terjadi mungkin karena persoalan informasi dan perbedaan analisis, sehingga melahirkan kesimpulan yang berbeda. Dengan pendapatnya itu, Mu<u>h</u>ammad Khawajî ingin menegaskan bahwa Mullâ Shadrâ merupakan seorang jenius Islam yang non-sektarian. Sebab, selain berbasis pemikiran Islam sendiri, ia juga sangat terbuka terhadap pemikiran filsafat Yunani Klasik dan Iran Klasik, baik dalam metodologi maupun prinsip-prinsip umumnya. Ia menjadikan seluruh khazanah pemikiran, baik khazanah pemikiran Islam maupun non-Islam, sebagai acuan. Inilah salah satu keunggulan Shadrâ. Oleh karena itu, ketika kita membaca pemikiran Shadrâ, kita akan sangat akrab dengan para sufi seperti Al-Ghazâlî, atau dengan para mufasir, seperti Fakhr ar-Razî. Shadrâ juga sering mengutip berbagai hadis karena beliau juga seorang ahli hadis. Ia pernah menulis *syar<u>h</u>* (komentar) terhadap *Ushûl al-Kâfî*, buku hadis pegangan kaum Syi'ah. Selain filosof, Shadrâ juga seorang mufasir yang menulis buku tafsir Alquran al-Karîm. Kalau Suhrawardî disebut sebagai pemikir Islam pertama yang mengutip ayat-ayat Alquran, namun

terkesan "malu-malu", maka Mullâ Shadrâ tidak demikian, sebab Shadrâ menyejajarkan filsafat dengan wahyu.

Dalam tradisi khazanah Islam, ada ilmu kalam yang mungkin bisa kita sebut sebagai teologi dialektika. Ilmu kalam merupakan mata pemikiran yang khas karena ia berbeda dengan filsafat. Ilmu kalam bertitik-tolak dari keyakinan lalu meminta bantuan pada dimensi-dimensi rasional untuk menegaskannya. Sebab, Islam waktu itu mulai mendakwahkan dirinya. Ketika umat Muslim mendakwahkan agamanya, mereka mulai berhadapan dengan umat-umat di luar Islam yang sudah terlebih dulu mengembangkan diri dalam pemahaman yang bersifat rasional. Oleh karena itu, ketika Islam datang, ia harus berusaha menegaskan keyakinan-keyakinannya melalui prinsip-prinsip dialektik-filosofis, yakni dengan menggunakan prinsip-prinsip logika. Walaupun demikian, sebenarnya, menurut Mullâ Shadrâ, kebanyakan teolog sering terjebak pada logika-logika yang sebetulnya bertentangan dengan prinsip-prinsip logika umum, karena tujuan mereka semata-mata hanya untuk berdebat—yang penting menang—dan terkesan sangat apologetik. Ini terjadi karena para teolog memang berangkat dari keinginan untuk menegaskan kebenaran keyakinannya.

Karena ilmu kalam juga berkembang, pada babakan sejarah, mazhab pemikiran Islam kemudian terbelah dua: mazhab fikih dan mazhab kalam. Sepanjang sejarah, dua tradisi ini memilah-milah dan mengkotak-kotakkan umat Islam, yang menimbulkan kerugian sangat banyak. Sebab, perbedaan pemikiran sering melibatkan kekuasaan. Kalah atau menangnya suatu mazhab pemikiran sangat ditentukan oleh kekuasaan dan cenderung diwarnai pertumpahan darah. Pada zaman sekarang juga sama. Kita jangan sekali-kali mencoba mendakwahkan mazhab H̲anbalî di Brunei. Sebab, mazhab Syâfi'î adalah mazhab resmi di sana. Beruntung di Indonesia tidak begitu, sehingga peluang untuk maju lebih terbuka.

Pertentangan pemikiran acapkali hanya berkutat pada sema-

ngat perdebatan saja sehingga aspek ruhaniah menjadi rusak. Orang-orang melakukan perdebatan demi kekuasaan sehingga moralitas pun hancur. Sebagai reaksi terhadap hal ini, lahirlah kelompok-kelompok sufi eskapis yang ingin salih sendirian. Akan tetapi, ada juga sufi-sufi yang ingin salih secara sosial; mereka ikut terlibat dalam perubahan-perubahan masyarakat, dalam transformasi sosial.

Melihat pemilahan dan perdebatan ini, Mullâ Shadrâ, sebagai seorang jenius, tampaknya bukan tipe orang yang memberikan pemihakan buta pada masing-masing aliran. Ia menyaksikan kehebatan Al-Ghazâlî yang telah menggabungkan ilmu kalam dengan tasawuf, bahkan fikih. Karyanya, *Ihyâ' 'Ulûmiddîn*, adalah buku kalam, tasawuf, dan fikih sekaligus. Dengan demikian, pada sisi-sisi tertentu Al-Ghazâlî telah mampu menggabungkan komunikasi-komunikasi tertentu; tiga komunikasi aliran dijadikan satu.

Mullâ Shadrâ juga menyaksikan Ibn 'Arabî mampu menggabungkan tasawuf dengan filsafat, padahal biasanya tasawuf dan filsafat sering dibuat "gontok-gontokan". Shadrâ juga menyaksikan Suhrawardî yang telah menggabungkan tasawuf dan filsafat plus tradisi. Sementara itu, sebagai putra dari sistem pemikiran keberagamaan yang khas dan seorang Syi'ah, Shadrâ juga sangat berpegang pada tradisi. Hanya saja, perlu diketahui, dalam tradisi Syi'ah terdapat satu tradisi yang agak khas, yaitu keyakinan yang lebih maksimal terhadap *ma'tsûrât* yang diyakini berasal dari Rasulullah dan para Imam. Sementara kaum Sunni berpedoman pada riwayat-riwayat yang bersumber dari Rasul dan para sahabat. Tentu ada keunggulan dari Sunni, yaitu mereka lebih dulu mengembangkan teori-teori tentang hadis ketimbang Syi'ah. Ketika kalangan Sunni sudah mengembangkan teori-teori hadis, kalangan Syi'ah masih mengacu pada Imam yang masih hidup. Sementara, kalangan Sunni sudah terlepas dari para pemimpinnya, yakni para sahabat. Namun demikian, di antara kedua kalangan itu tidak perlu ada upaya saling melemahkan, melainkan justru harus sa-

ling memandang keunggulan masing-masing. Itulah sebabnya, mengapa Mullâ Shadrâ membangun tonggak pemikiran yang sangat besar yang kita kenal dengan mazhab *Hikmah Muta'âliyah*.

Mazhab Shadrâ memiliki beberapa kelebihan sebagai berikut:

1. Diawali dengan mempelajari filsafat-filsafat yang mendahuluinya, kemudian menggabungkan pemikiran-pemikiran *'irfân* dan pandangan-pandangan keagamaan.
2. Mengeliminasi ekstremitas-ekstremitas tertentu dalam pemikiran filsafat dan *'irfân*.
3. Mempelajari mazhab-mazhab kalam, menghindari prinsip-prinsip dialektika yang tidak sejalan dengan prinsip-prinsip logika, dan mengambil yang sebaliknya.
4. Mempelajari mazhab-mazhab tafsir dan penafsiran di sekitar Alquran.
5. Menjadikan wujud sebagai titik-tolak dan titik orientasi dalam segala pemikiran.
6. Melahirkan metode baru pemikiran yang didasarkan pada prinsip-prinsip dan akurasi pemikiran yang komprehensif dan unik.
7. Dengan metode-metode di atas, mazhab hikmah melahirkan prinsip-prinsip baru dalam filsafat dan ilmu.

Dapat disimpulkan bahwa, barangkali, jika seseorang bermazhab hikmah, maka yang menjadi tantangan bagi dirinya adalah keharusan untuk mengakrabi filsafat, tasawuf, tafsir, dan hadis; keharusan untuk terlibat dalam dialektika-dialektika ilmu kalam; dan keharusan untuk bersikap terbuka, bukan saja dalam mazhab dirinya tetapi juga terhadap mazhab lain, seperti yang telah dibuktikan oleh Shadrâ.

Dalam karyanya, Shadrâ biasa mengutip para pemikir di luar Islam, seperti Yunani atau non-Muslim, kalangan Yahudi atau Nasrani, dan tidak segan-segan memberikan pujian kepada siapa

pun yang menurutnya layak mendapatkan pujian. Ia telah terlepas dari ikatan mazhab, sehingga dalam perspektif tradisi hikmah, sangat sulit membedakan apakah Shadrâ seorang Syi'ah atau Sunni. Ia bisa disebut Syi'ah mungkin karena dia dilahirkan dan dibesarkan dalam tradisi Syi'ah. Akan tetapi, dalam sikap pemikiran dan keterlibatan dirinya dalam pemikiran, ia tidak mengkotakkan dirinya dalam suatu mazhab tertentu; melainkan menjadikan seluruh khazanah, tradisi, pemikiran, dan kekayaan Islam sebagai tonggak-tonggak bagi upaya pencarian warna-warna baru.

Pemikiran Mullâ Shadrâ: Tinjauan Awal

Selanjutnya, barangkali, kita perlu mengenal sedikit lebih jauh Mullâ Shadrâ ini, yang agaknya baru kita kenal. Ia adalah seorang pemikir yang sangat terlupakan dalam sejarah pemikiran Islam. Nama aslinya adalah Mu<u>h</u>ammad Shadruddîn ibn Ibrâhîm ibn Ya<u>h</u>yâ asy-Syîrâzî. Ia dikenal juga dengan sebutan Shadr al-Muta-'allihîn, yang artinya *Puncak Para Filosof*. Ia mendapat pendidikan formalnya di Syîrâz, tempat kelahirannya.

Pada masa itu, di Iran ada dua kota ilmu, yaitu Isfahan dan Qum. Dari kota Isfahan, lahirlah mazhab Isfahan. Jadi, kalau sekarang kita mengenal mazhab Frankfurt, maka pada saat Shadrâ masih kecil, di Iran telah lahir mazhab Isfahan. Ketika itu sains dan teknologi maju dengan pesat. Hal ini bisa kita lihat, misalnya, dalam arsitektur-arsitektur yang hingga kini masih tetap megah dan dikagumi dunia. Shadrâ muda sangat rindu untuk datang ke kota pemikiran ini. Waktu itu ia kurang lebih berusia dua puluh tahun. Saat itulah ia memulai safar intelektualnya ke Isfahan. Di situ ia bertemu dengan Mir Damad dan Bahâ'uddîn al-'Âmilî, dua pemikir besar saat itu.

Setelah tenggelam dalam pencarian ilmu-ilmu *naqlî*, matematika, filsafat, dan logika, serta karya-karya filsafat klasik semisal filsafat Yunani dan Persia, kemudian ia pergi ke Qum. Di Qum ia melakukan safar intelektual yang kedua. Di sini ia memulai perio-

de ilmiahnya. Oleh para peneliti, perjalanan intelektual Mullâ Shadrâ biasanya dibagi menjadi tiga periode. Ini bisa kita temukan, misalnya, dari tulisan Seyyed Hossein Nasr dalam *Shadruddìn and His Transcendent Theosophy: Background, Life, and Work*. Muhammad al-Khajawî, dalam pengantar buku *Mafâtih al-Ghayb*, juga berpendapat sama. Dalam Tafsir Alquran al-Karîm, karya Mullâ Shadrâ, perjalanan jenius ini juga dibagi menjadi tiga periode. Jadi, tampaknya ada kesepakatan di kalangan para penulis Shadrâ, bahwa perjalanan intelektual Shadrâ dibagi menjadi tiga periode. Ketiga periode itu ialah: (1) periode formal di Syiraz; (2) periode intelektual di Isfahan; dan (3) periode pencerahan (periode asketik) di Qum. Pada periode ketiga ini Shadrâ memasuki dunia iluminasionisme, sehingga ia lebih banyak melakukan khalwat, *'uzlah* untuk beribadah dan tenggelam di dalamnya, munajat, tafakur, dan sebagainya. Di situ ia melakukan penyucian diri.

Di Qum jugalah ia banyak menemukan teori besar, bahkan mendapatkan jawaban-jawaban yang sebenarnya, katanya, tak terjawab. Misalnya, ia menemukan teori gerak transubstansial (*al-harakah al-jawhariyah*). Menurut keyakinannya, gerak tidak hanya terjadi pada aksiden saja (aksiden itu semisal kuantitas, kualias, materi, ruang, waktu, dan sebagainya); melainkan juga terjadi pada substansi. Gerak yang terjadi pada substansi ialah gerak yang terlepas dari materi. Jadi, ketika materi terabtraksikan, ia terus bergerak. Gerak substansial adalah gerak yang memungkinkan materi-materi (atau manusia) menjadi "malaikat". Manusia bisa menjadi malaikat asal ia betul-betul mampu mengabstraksikan diri, sanggup melepaskan diri dari materi. Barangkali, hal ini dibatasi oleh, misalnya, keyakinan Suhrawardî yang meyakini bahwa bagi orang suci yang sudah tidak terikat lagi oleh materi, hidup dan mati adalah sebuah pilihan. Artinya, ia bisa memilih mati kapan saja. Agaknya saya bisa mengaplikasikan hal ini pada *nubuwwah*.

Bagi para nabi, mati adalah sebuah pilihan, bukan keterpaksa-

an seperti kita. Mengapa bagi kita kematian adalah sebuah keterpaksaan? Sebab, sebelum mati, biasanya, satu atau lebih organ tubuh kita sakit dan tak terobati, untuk kemudian mati dengan penuh penyesalan. Dalam bahasa Ibn 'Arabî, kematian kita seperti itu adalah kepulangan yang terpaksa (*rujû' idhthirârî*). Sedangkan kematian orang-orang suci adalah kepulangan yang suka rela, merdeka (*rujû' ikhtiyârî*). Belakangan, teori Mullâ Shadrâ tentang gerak transubstansial ini mendapatkan pembenaran dari fisika quantum. Hanya saja, saya tidak bisa berbicara banyak tentang fisika ini. Akan tetapi yang jelas, jauh sebelum para fisikawan muncul, Suhrawardî telah melahirkan teori cahaya, kemudian Mullâ Shadrâ melahirkan teori gerak. Bahkan menurut Suhrawardî, setiap realitas adalah *angel* (malaikat), sehingga salah satu teorinya ada yang disebut *angeologi*.

Mullâ Shadrâ adalah seorang penganut *Tawhîd al-Wujûd*. Dengan begitu, ia adalah seorang eksistensialis, lebih tepatnya eksistensialis-teistik—untuk membedakannya dari eksistensialis Barat yang menolak realitas Ilahi. Ia menempatkan bahwa kebenaran yang prinsip itu bukan pada esensi, tetapi pada eksistensi. Kalau kita betul-betul menguasai filsafat wujud Shadrâ, sebenarnya kita akan bisa menguasai banyak persoalan hidup modern. Misalnya, ada orang yang sulit sekali meyakini tawasul kepada orang-orang suci. Padahal, konsep ini memiliki basis filosofinya. Orang sering menolak keterkaitan antara realitas yang satu dengan realitas yang lainnya. Padahal, seluruh realitas di alam semesta ini terkait hanya pada Satu Realitas Tunggal. *Tawhîd al-Wujûd* adalah keyakinan dasar dalam filsafat Hikmah Muta'âliyah. Memang dalam kehidupan ini terdapat beragam realitas. Akan tetapi, seluruh keragaman itu merupakan satu-kesatuan wujud. Alam semesta tidak terpisah dari Sang Khâliq, sehingga dalam bahasa sufi yang lain, realitas adalah Tuhan, tetapi bukan Tuhan. Kursi itu Tuhan, tetapi bukan Tuhan. Maksudnya, kursi itu memang bukan Tuhan, tetapi kalau dikatakan ia bukan Tuhan, lantas ia dari mana? Bukankah ia ber-

asal dari Tuhan? Namun begitu, tidak benar juga kalau dikatakan bahwa makhluk adalah benar-benar Tuhan. Itu berarti syirik. Makhluk hanyalah *tajalliyah* (manifestasi) Tuhan.

Saya kira, kalau filsafat wujud Shadrâ ini dijadikan pegangan dan pandangan dunia, akan sangat sulit bagi kita untuk memiliki sikap meremehkan orang lain hanya karena perbedaan paham atau bahkan perbedaan agama. Dengan filsafat ini, kita akan sulit menjadi seorang tiranik. Sebab, kita akan memandang semua yang ada sebagai *tajalliyah* Tuhan. Seorang humanis saja, yang hanya menggunakan bahasa antropologis, sanggup meyakini bahwa seluruh makhluk membutuhkan kasih sayang, apalagi kalau kita memahaminya secara filosofis. Dalam bahasa mubalig, sebenarnya lebih baik mencintai seorang kafir yang berperikemanusiaan ketimbang seorang Muslim yang seperti binatang. Jadi, titik tolak penglihatan kita terhadap realitas ini selalu dibangun di atas prinsip-prinsip hukum wujud.

Kalau kita berbicara tentang hukum-hukum wujud, kita akan berbicara tentang gradasi. Biasanya para filosof menjelaskannya dengan teori emanasi. Tuhan adalah Realitas Pertama. Dari Realitas Pertama lahirlah realitas kedua, ketiga, dan seterusnya—yang terpisah dari Realitas Pertama. Dalam gradasi itu terdapat Maqâm Mahagaib. Mullâ Shadrâ menyebutnya Substansi Qudsi atau *Al-'Aql al-'Awwal*. Imam Khomeini menyebutnya dengan Maqâm *Al-Ghayb al-Wâhidî* (Kemahagaiban Tunggal). Maqâm ini menunjukkan gradasi. Seluruh nabi, rasul, dan orang-orang suci hanya mampu "mencapai" Maqâm *Al-Ghayb al-Wâhidî* saja. Mereka tidak mungkin sanggup mencapai Tuhan dalam Maqâm *Al-Ghayb al-Ahadî*. Itulah sebabnya, mengapa Allah menegaskan dalam ayatnya: *Qul Huwa Allâh Ahad*. Secara kebahasaan saja, mungkin kita sudah bisa menangkap perbedaan antara *wâhid* dan *ahad*. Bahasa Indonesia sendiri tidak sanggup menerjemahkan kedua kata ini secara tepat. Bahasa Indonesia biasanya menerjemahkan *ahad* de-

ngan esa. Padahal esa berarti keterpisahan sesuatu dengan yang lainnya: makhluk di sini, Tuhan di sana; ada ruang di antara keduanya, yang berarti ada dualisme. Hal itu jelas bertentangan dengan konsep *tawhîd al-wujûd*. Untungnya kebanyakan kita tidak mengenal prinsip-prinsip filosofis, karena memang ia kurang diminati, sehingga kita umumnya tidak tahu bahwa kita telah terjebak dalam berbagi sikap dualistik yang sangat dekat dengan syirik.

Ajaran-ajaran agama ditempatkan oleh Shadrâ dalam satu level dengan prinsip-prinsip rasional dan didudukkan sebagai kebenaran sejati eksternal. Menurut Shadrâ, Tuhan telah memberikan bukti-bukti kebenaran melalui dua jalur; jalur internal dan jalur eksternal. Jalur internal adalah berupa hati atau akal (harap di catat, akal dalam mazhab hikmah adalah gabungan antara rasio dan hati, *pen.*). Dengan demikian, kita bisa menemukan kebenaran lewat kesucian diri. Selanjutnya, kata Shadrâ, untuk menemukan kebenaran, manusia tidak cukup hanya mengandalkan potensi-potensi internal saja, ia juga memerlukan bantuan yang bersifat eksternal. Oleh karenanya, kehadiran para rasul dan nabi merupakan sesuatu yang tidak bisa ditolak. Jelas sekali, mazhab Hikmah mengawinkan akal, hati, dan wahyu secara harmonis.

Shadrâ juga berbicara tentang suluk *'irfânî*, yakni sebuah pendekatan *tahannuts*, *taqarrub*, khalwat, dan penyucian diri. Meski suluk *'irfânî* ini oleh Shadrâ tidak dijadikan pemikiran, tetapi ia termasuk metode pemikiran. Artinya, manusia tidak cukup hanya mengandalkan rasionalitasnya saja, tetapi juga spiritualitas. Oleh karena itu, basis pemikiran filosofis ini harus melahirkan bukan saja kecerdasan intelektual, tetapi juga kecerdasan spiritual. Lewat pendekatan-pendekatan tertentu, para psikolog Barat sendiri telah menemukan teori-teori baru tentang kecerdasan. Di antaranya adalah spiritual *intelligence* yang juga disebut intrapersonal *intelligence*. Sebenarnya, di dunia Islam sudah sekian lama para sufi telah menciptakan *tharîqah* untuk mendidik kecerdasan spiritual, tetapi tampaknya, umat Islam telah melupakannya. Namun demi-

kian, dalam mazhab hikmah, suluk *'irfân* telah dijadikan sebagai salah satu pemikiran di dalamnya. []

Bab 3
Tasawuf dalam Kajian Amaliah

• Kalbu dan Permasalahannya
Oleh Jalaluddin Rakhmat
Menjadi Murid
Oleh Hasan Rakhmat
• Menuju Kesehatan Jiwa
Oleh Jalaluddin Rakhmat
• Tobat
Oleh Jalaluddin Rakhmat
• Cinta
Oleh Afif Muhammad
• Puasa
Oleh Jalaluddin Rakhmat
• Ridha
Oleh Agus Efendi
• Doa
Oleh Jalaluddin Rakhmat

Kalbu dan Permasalahannya

Oleh Jalaluddin Rakhmat

Sejak zaman Al-Ghazâlî, orang-orang ingin sekali salat dengan khusyuk. Sejak zaman itu pula mereka diberitahu bahwa agar salat mereka khusyuk, hendaknya mereka memperbanyak zikir. Sebab, firman Allah:

> *Dengan berzikir kepada Allah setiap hati akan tenteram.* (QS 13: 28).

Kalau seseorang ingin salat dengan khusyuk, sebelum salat hendaknya ia membaca berbagai bacaan zikir terlebih dulu. Ternyata orang-orang kadang-kadang masih juga mengeluh. Zikir sudah dibacakan, tetapi salat tetap tidak khusyuk. Artinya, meski zikir sudah banyak dibaca, setan tetap saja masih masuk dan menggoda orang salat. Kalau begitu, apakah zikirnya yang salah?

Menurut Al-Ghazâlî, zikir saja tidak cukup untuk mengusir setan. Ia memberi contoh dengan perumpamaan berikut. Kalau kita berdiri di pinggir jalan, lalu ada anjing yang hendak mengganggu kita, dan kita membentaknya, anjing itu akan lari. Akan tetapi, kalau di sekitar kita banyak makanan anjing, misalnya tu-

lang atau daging, anjing itu tidak akan pergi, meskipun dibentak. Kalaupun ia pergi, paling hanya sebentar untuk kemudian mengintai lagi, menunggu kita lengah. Zikir pun seperti sebuah gertakan terhadap setan. Ia baru akan efektif kalau hati kita sudah bersih dari makanan setan. Kalau hati kita sudah bersih dari makanan setan, barulah zikir itu berhasil menghardik setan. Akan tetapi, kalau hati kita masih penuh dengan makanan setan, zikir sebanyak apa pun tidak akan sanggup mengusir setan. Setan malah akan ikut berzikir dalam hati kita. Oleh sebab itu, kalau kita menginginkan agar zikir kita mempunyai kekuatan, kita harus membersihkan hati kita dari makanan-makanan setan.

Berdasarkan ayat-ayat Alquran, hati kita ini mempunyai dua jenis pintu: pintu yang ke dalamnya masuk cahaya Tuhan *(Nûr Rabbânî)* dan pintu yang ke dalamnya setan masuk. Pintu cahaya Tuhan itu cuma satu. Sedangkan pintu setan sangat banyak. Oleh karena itu, Alquran menyebut jalan Tuhan ini dengan *shirâth*. Kata *shirâth* dalam Alquran tidak memiliki bentuk jamak. Dalam Alquran terdapat ayat yang berbunyi sebagai berikut:

> *Sesungguhnya ini adalah jalan* (shirath)-*Ku yang lurus, maka ikutilah Aku. Janganlah kalian mengikuti banyak jalan* (as-subul), *karena kelak kalian akan bercerai-berai dari jalan-Nya*. (QS 6: 153).

Alquran menyebutkan bahwa *shirâth* itu satu. Ketika menyebutkan *jalan* Tuhan, Allah tidak menyebutkan *subul* (jalan-jalan), tetapi *sabîlih* (jalan-Nya). 'Abdullâh ibn Mas'ûd berkata, "Rasul saw. pernah membuat satu garis pada suatu hari. Lalu beliau berkata, 'Inilah jalan Allah.' Kemudian beliau membuat garis-garis di sebelah kanan dan kiri garis yang panjang itu. Lalu beliau bersabda, 'Ini adalah jalan-jalan. Pada setiap jalan terdapat setan yang menyeru kita ke dalamnya.' Setelah itu beliau membacakan ayat 153 surah al-An'am di atas."

Jadi, dalam hati kita, hanya ada satu jalan untuk masuknya cahaya Tuhan. Akan tetapi, jalan setan banyak. Oleh karena itu, tugas kita memang berat: kita harus membuka satu pintu dan menutup sejumlah pintu yang banyak.

Bahkan, Al-Ghazâlî pernah juga menjelaskan hal itu. Dia bercerita tentang seseorang yang bertanya kepada Hasan al-Bashrî tentang setan, "Abû Sa'îd, apakah setan tidur atau tidak?"

Hasan al-Bahsrî tersenyum dan berkata, "Seandainya setan bisa tidur, pasti kita bisa istirahat."

Jadi, kita tidak dapat istirahat karena setan selalu mengintai kita. Secara kebetulan, kita menyediakan pintu yang banyak untuk masuknya setan itu.

Pengertian *Rûh*, *Qalb*, *'Aql*, dan *Nafs*

Menurut Al-Ghazâlî, istilah *rûh* (ruh), *qalb* (kalbu), *'aql* (akal), dan *nafs* (jiwa) sama-sama mempunyai dua makna. Kata *qalb* bermakna hati dalam bentuk fisik maupun hati dalam bentuk nonfisik. Hati dalam bentuk fisik adalah bagian tubuh manusia yang sangat penting karena menjadi pusat aliran darah ke seluruh tubuh. Darah ini pula yang membawa kehidupan. Oleh karena itu, Nabi saw. pernah bersabda, "Sesungguhnya dalam diri manusia terdapat segumpal daging (*mudhghah*). Jika gumpalan daging itu bagus, akan baguslah seluruh anggota tubuh. Jika gumpalan daging itu rusak, akan rusak pula seluruh anggota tubuh. Ketahuilah, gumpalan daging itu adalah jantung (*qalb*)."

Berdasarkan hadis ini, sebenarnya tidak tepat kalau *qalb* diartikan dengan hati, tetapi yang tepat adalah jantung.

Lalu muncul hati yang bisa sedih, suka menangis, atau suka tersinggung. Berikutnya dijelaskan bahwa hati seperti inilah yang menentukan seluruh kepribadian kita. Kalau hati kita bersih, akan bersihlah seluruh akhlak kita. Yang ini bukan hati dalam pengertian fisik, tetapi hati dalam pengertian ruhani. Oleh karena itu, kata Al-Ghazâlî, ada makna hati yang kedua, yaitu: *lathîfah rab-*

bâniyyah rûhâniyyah; sesuatu yang lembut yang berasal dari Tuhan dan bersifat ruhaniah. *Lathîfah* itulah yang membuat kita mengetahui atau merasakan sesuatu. Kata Alquran, hati itu mengetahui, merasakan, juga memahami. Jadi, hati adalah satu bagian ruhani yang kerjanya memahami sesuatu. Itulah *qalb*.

Menurut para sufi, hati juga merupakan bagian dari diri kita yang dapat menyingkapkan ilmu-ilmu yang gaib. Ada riwayat yang menyebutkan bahwa kita mempunyai dua pasang mata: yaitu mata lahir (di kepala) dan mata batin (dalam hati). Jadi, hati adalah *lathîfah* yang mempunyai mata untuk bisa melihat atau menembus hal-hal gaib. Dengan hati juga kita dapat "melihat" Tuhan. Kata Imam Al-Ghazâlî, hati dapat membawa kita kepada ilmu *mukâsyafah*, yakni ilmu untuk menyingkapkan hal-hal gaib.

Hati itu erat kaitannya dengan ruh. Ruh, katanya, juga mempunyai dua arti. Ada ruh yang berkaitan dengan tubuh yang erat kaitannya dengan jantung ini, yang beredar bersama peredaran darah. Kalau darah sudah tidak beredar lagi dan jantung kita sudah berhenti, ruh itu pun tidak ada. Itulah ruh dalam bentuk jasmaniah; terikat dengan jasad. Selain itu, ada ruh dalam arti yang kedua, yang, ajaibnya, definisinya sama dengan hati, yaitu *lathîfah rabbâniyyah rûhâniyyah*. Walhasil, secara abstrak atau maknawi, ruh sama dengan hati. Ruhlah yang merasakan penderitaan atau kebahagiaan. Orang Barat mungkin menyebutnya *mind*. Kita menyebutnya jiwa.

Selanjutnya adalah persoalan hati. Menurut Al-Ghazâlî, yang menjadi perhatian kita bukanlah hati fisik. Biarlah itu menjadi urusan dokter saja. Yang menjadi urusan kita adalah *lathîfah rabbâniyyah rûhâniyyah*. *Lathîfah* adalah sesuatu yang sangat lembut. Tuhan juga disebut dengan *Al-Lathîf*, Zat Yang Mahalembut. *Lathîfah* juga bisa berarti *luthf*, yang artinya anugerah. Jadi, *Al-Lathîf* berarti Zat Yang Memberi anugerah.

Berikutnya adalah akal. Ia juga memiliki dua makna. Ada akal sebagai ilmu tentang sesuatu sehingga orang yang berakal

adalah orang yang mempunyai ilmu tentang sesuatu. Dalam makna ini, akal sama dengan ilmu. Selain itu, akal juga berarti sesuatu di dalam diri kita yang menjadi alat untuk memperoleh ilmu. Jadi, akal bisa disebut sebagai ilmu itu sendiri, dan bisa juga sebagai alat untuk memperoleh ilmu. Hal itu berarti sama artinya dengan hati, *lathîfah rabbâniyyah rûhâniyyah mudrikah 'âlimah 'ârifah*. Jadi, bagian dari diri kita untuk mengetahui sesuatu disebut akal.

Alhasil, ternyata tidak ada perbedaan antara ruh, hati, dan akal. Ketiganya sama-sama merupakan sesuatu yang merasakan kepedihan atau kebahagiaan yang tidak berkaitan dengan jasmani. Orang dapat merasa sangat pedih tanpa mengalami gangguan fisik sedikit pun. Tubuhnya normal tetapi ia mengalami kepedihan yang luar biasa. Dalam penelitian modern disebutkan bahwa yang merasakan sakit di tubuh kita sebetulnya bukan tubuh, tetapi ruh. Dalam dunia yang tidak modern juga, orang-orang mengetahui bahwa kalau seseorang tidak mempunyai ruh, ia tidak akan merasakan sakit apa pun, meski tubuhnya dikerat-kerat. Hal ini membuktikan bahwa yang merasakan sakit bukan tubuh kita, tetapi ruh kita, atau *qalb*, atau akal—dalam definisi *lathîf*; sesuatu yang merasakan kepedihan atau kebahagiaan yang tidak berkaitan dengan jasmani. Orang bisa merasa sangat pedih tanpa mengalami gangguan fisik sedikit pun. Tubuhnya normal tetapi ia mengalami kepedihan yang luar biasa. Dalam penelitian modern disebutkan bahwa yang merasakan adalah *lathîfah rabbâniyyah rûhâniyyah*.

Orang-orang modern mencoba membuktikan hal ini dengan hipnotisme. Misalnya, seseorang menghipnotis Anda dan menyuruh Anda tidur. Kemudian ia memberikan *posthypnotic suggestion* (sugesti pascahipnotis) kepada Anda, sehingga ketika bangun dari tidur, Anda tidak merasakan apa-apa meskipun tubuh Anda dikerat-kerat. Meskipun Anda sadar, Anda tidak merasakan sakit sedikit pun. Sebab, ruh Anda sudah diperintahkan untuk tidak merasakan sakit. Jadi, yang merasakan sakit itu bukan tubuh kita, tetapi

ruh. Yang mendengar, melihat, dan merasa sakit adalah ruh. Jika ruh Anda tidak mau merasakan sakit, Anda pun tidak akan merasakannya. Kalau Anda dikejar ular, lalu Anda lari dengan cepat, sehingga menginjak pecahan-pecahan kaca, Anda tidak akan merasakan sakit. Setelah Anda selamat, yakni ketika Anda sudah tidak memperhatikan ular lagi, barulah ruh Anda akan memperhatikan kaki Anda. Semula tidak terasa, kini terasa sakit. Sebab, saat itu ruh sedang memperhatikan pecahan-pecahan kaca, bukan ular lagi. Kata Immanuel Kant, kalau seseorang mendengar jam, yang mendengar itu bukan telinganya. Telinga hanya alat saja. Yang mendengar adalah ruh. Ketika sepasang manusia sedang berpacaran, detak jam dinding itu tidak terdengar lagi. Begitu pacaran selesai dan mereka merenung sendirian, detak jam itu pun mulai terdengar oleh mereka.

Berikutnya adalah *nafs*. Di kalangan ulama, *nafs* itu bermakna dua. *Pertama*, *nafs* dalam arti jelek, yakni *al-hawâ*, yang dalam bahasa Indonesia sering digabungkan menjadi satu, yakni hawa-nafsu. Tugas kita ialah membersihkan hati kita dari nafsu. Hati yang bersih dari nafsu oleh Alquran disebut dengan *qalbun salîm*. *Al-Hawâ* adalah makanan setan. Kalau kita salat, lalu kita datang kepada-Nya dengan hati yang dipenuhi oleh makanan setan, zikir yang kita ucapkan tidak akan dapat mengusir setan. Setan akan tetap bertengger di sekitar kita. Begitu kita lengah, ia akan masuk dan bersarang di hati kita, memakan makanannya, yang di antaranya adalah *al-hawâ* tersebut.

Diceritakan bahwa suatu ketika setan datang kepada Ibn Al-Hajjâj dan berkata, "Dulu saya masuk ke dalam dirimu dalam keadaan gemuk. Sekarang saya keluar darimu dalam keadaan kurus kering."

Mengapa setan keluar dalam keadaan kurus? Masalahnya, ketika ia masuk, ia tidak menemukan makanannya di dalam diri orang-orang salih. Ia kekurangan makan karena orang Mukmin yang salih itu menghancurkan hawa nafsunya.

Kedua, nafs yang berarti manusia secara keseluruhan. Hakikat diri kita itu adalah *nafs* kita, ego, atau diri kita. Dalam Alquran, pengertian *nafs* bermacam-macam. Paling tidak ada tiga: (1) *nafs 'ammârah,* (2) *nafs lawwâmah,* dan (3) *nafs muthma'innah.*

'Ammârah berasal dari kata *amara.* Dalam surah Yûsuf disebutkan:

> *Sesungguhnya nafsu itu menyuruh* (ammaratun) *berbuat jelek.* (QS 12: 53).

Ammarah artinya yang memerintahkan, yang mendesakkan, atau yang mengajak. Nafsu jenis ini merupakan nafsu dalam tingkatan yang paling rendah. Nafsu yang masih suka menyuruh orang mengikuti hawa nafsunya, yang tunduk pada *ghadhab* dan *syahwat* serta sifat-sifat kebinatangannya.

Nafsu yang lebih tinggi adalah nafsu *lawwâmah.* Jika seseorang mengetahui dirinya selalu mengikuti nafsunya, lalu ia menyesali dan mengadili dosa-dosanya, itulah yang disebut nafsu *lawwâmah*. Allah SWT bersumpah dengan dua macam pengadilan:

> *Aku besumpah dengan Hari Kiamat dan Aku bersumpah dengan nafsu* lawwâmah. (QS 75: 1-2).

Kata Muthahharî, ada tiga macam pengadilan ketika seseorang bersalah atau mengikuti hawa nafsunya. Tiga macam pengadilan itu berurutan, dari yang paling tidak adil hingga yang paling adil. Pengadilan yang paling tidak adil adalah pengadilan di dunia. Mungkin pengadilan di dunia ini merupakan pengadilan yang paling banyak tidak adilnya. Sebab, di sini keadilan diukur dengan seberapa kuat atau lemahnya seseorang. Lalu ada pengadilan yang agak adil, yakni pengadilan hati-nurani, yang disebut nafsu *lawwâmah*. Diri kita menjadi hakim yang mengadili, yang membuat kita gelisah. Di situ kita tidak bisa lagi berbohong. Akan tetapi, nafsu *lawwâmah* ini hanya bisa mengecam saja. Ia tidak bi-

sa menjatuhkan hukuman kepada orang yang bersangkutan. Oleh karena itu, ada pengadilan yang paling adil, yaitu pengadilan Hari Kiamat. Di situ orang tidak bisa berdusta dan tidak bisa menghindar lagi. Di situ juga akan ditetapkan hukuman yang seadil-adilnya. Tidak ada satu pun orang yang luput dari pengadilan Tuhan ini. Itulah pertama kali Allah bersumpah dengan Hari Kiamat.

Yang terakhir, yakni diri yang paling tinggi, adalah diri sesudah tunduk kepada kehendak Allah, yang sudah meninggalkan hawa nafsunya. Diri itulah yang kelak ketika kembali kepada Tuhannya akan disapa dengan penuh kemesraan:

> *Wahai jiwa yang tenang! Kembalilah kamu kepada Tuhanmu dengan perasaan rela dan direlakan.* (QS 89: 27-28).

Nafsu *muthma'innah* adalah orang yang datang kepada Allah dengan hati yang bersih.

Kepibadian Manusia

Sekarang saya akan membahas sifat *sabu'iyyah* (binatang buas), *bahîmiyyah* (binatang rakus yang bersumber dari syahwat), *syaythâniyyah* (setan), dan *rabbaniyyah* (Tuhan) yang menjadi atribut-atribut hati. Hati manusia itu menggabungkan keempat sifat tersebut sekaligus. Kita adalah makhluk yang mempunyai banyak kepribadian (*multi personality*). Dalam psikologi modern, hanya orang gila sajalah yang mempunyai kepribadian banyak. Jadi, kita ini memang gila, karena menurut para sufi, kita mempunyai kepribadian banyak.

Menurut Al-Ghazâlî, manusia menggabungkan empat sifat sekaligus. Keempat sifat itu menjadi ciri hatinya. Al-Ghazâlî menggambarkan bahwa seolah-olah dalam diri kita ini ada anjing (*sabu'*, bintangan buas), babi (*bahîmah*, binatang rakus dan pengejar syah-

wat), setan, dan juga *Al-Hakîm* (Yang Mahabijak). *Ghadhab* (marah) adalah sumber energi. Orang yang tidak memiliki jiwa *sabu'iyyah* tidak akan bisa marah meskipun ia disiksa. Ia akan pasrah saja. Orang begitu biasanya adalah penakut, pengecut. Kadang-kadang kita memerlukan jiwa *sabu'iyyah* ini. Sebab, itulah yang mendorong kita untuk bertindak, bersaing. Kalau kita tidak memiliki dorongan ini, kita tidak akan maju. *Syahwat* (potensi *bahîmiyah)* adalah keinginan yang macam-macam, misalnya keinginan untuk mempunyai rumah yang bagus, baju bagus, makan enak, tidur enak, dan sebagainya. Kita juga perlu memiliki syahwat. Kalau tidak, kita tidak akan mempunyai kemauan. Kita akan statis. Jadi, yang mendorong manusia hidup adalah jiwa babi yang ada dalam dirinya. Sementara *syaytâaniyah* dan *rabbâniyah* adalah dua kekuatan yang ada dalam hati manusia yang mengeksploitasi dan mengendalikan kedua kekuatan sebelumnya. Dalam diri manusia sebetulnya terjadi pertarungan antara dua kekuatan tersebut. Jika setan yang menang, orang akan sangat merusak dan rakus. Ia akan makan apa saja; tidak hanya makan nasi, tetapi juga tanah orang lain. Namun jika potensi itu dapat dikendalikan oleh akal (*rabbâniyyah*), keduanya hanya akan bergerak ke arah yang bermanfaat bagi dirinya dan seluruh manusia. Ia akan bersemangat mengumpulkan kekayaan untuk disumbangkan kepada orang yang ada di sekitarnya.

Khâtimah

Kata Al-Ghazâlî, kita sering mengejek orang-orang yang menyembah berhala. Padahal siapa tahu, kita sebenarnya sedang menyembah anjing atau babi yang ada dalam diri kita. Kalau anjing yang kita sembah, kita akan menjadi pendengki, pendendam. Kalau babi yang kita sembah, kita akan menjadi orang yang rakus dan serakah. Kalau setan yang kita sembah, kita akan pintar meni-pu dan berkhianat; pintar mencari-cari alasan untuk menutupi kesalahan dan mencari pembenaran bagi dosa-dosa kita. Menurut

orang-orang salih, apa atau siapa yang kita sembah, itulah yang membentuk ruh kita. Ruh kita juga berbentuk seperti tubuh kita. Bentuk tubuh kita bisa bermacam-macam; jelek, cantik, dan sebagainya. Akan tetapi, meskipun begitu, bentuk tubuh kita tetap saja bentuk tubuh manusia. Namun, dalam dunia ruh, bentuk ruh itu tidak selalu manusia. Kalau kita menyembah anjing, berarti ruh kita adalah anjing. Kalau yang kita sembah itu hawa nafsu, lalu kita mengejar kekayaan dan kepuasan seksual, berarti bentuk ruh kita adalah babi. Kalau kita senang memperdaya orang, menipu orang lain, berarti bentuk ruh kita adalah setan.

Oleh karena itu, supaya ruh kita menjadi insan kamil, manusia yang sempurna, kita harus berusaha menjadi orang bijak. Mengendalikan hawa nafsu kita dengan bimbingan syariat. Dengan begitu, ruh kita bisa menjadi ruh malaikat. Oleh karena itu, Alquran menggambarkan, betapa hebat ruh itu. []

Menjadi Murid

Oleh Hasan Rakhmat

Ilmu yang bermanfaat bukan hanya didapat dengan belajar semata. Ilmu adalah nur (cahaya) yang terletak di dalam hati manusia yang menginginkan agar Allah SWT menunjukinya. **(Imam Ja'far ash-Shâdiq)**

Murid (*murîd*) berasal dari bahasa Arab, artinya *orang yang mempunyai keinginan*. Murid juga adalah salah satu dari nama Allah *'Azza wa Jalla*. Pada hadis di atas, definisi murid adalah orang yang menginginkan agar Allah SWT menunjuki dirinya.

Murid adalah sebutan yang luhur dan sakral untuk orang-orang salih. Sementara kita telah mengobral julukan murid sehingga siswa, pelajar, dan santri sering kita sebut sebagai murid. Padahal, pada hakikatnya, julukan murid hanya diberikan kepada orang-orang yang telah mempersiapkan cahaya di dalam hatinya. Mereka mempunyai itikad dan tujuan yang baik dalam menuntut ilmu, yaitu agar Allah menunjuki dirinya ke jalan yang lurus. Mereka memahami mengapa harus belajar dan untuk apa belajar. Murid adalah orang yang mempunyai niat yang benar.

Jika sebelum memulai belajar seseorang telah menjadi murid, insya Allah ilmu pengetahuan yang dia pelajari akan sangat bermanfaat bagi dirinya, baik di dunia maupun di akhirat nanti. Dia juga tidak akan menyombongkan diri dengan ilmu pengetahu-

annya, bahkan ilmunya akan menjaga dirinya dari kesesatan.

Imam 'Alî ibn Abî Thâlib a.s. pernah berkata kepada Kumayl ibn Ziyâd r.a., "Kumayl, ilmu itu lebih baik daripada harta. Ilmu akan menjagamu sedangkan harta harus kamu jaga. Harta akan berkurang jika dibelanjakan sedangkan ilmu akan bertambah bila diajarkan."

Hakikat Ubudiyah

Kepada orang yang hendak menuntut ilmu, Imam Ja'far ash-Shâdiq berkata, "Jika engkau hendak menuntut ilmu, bangkitkan dulu hakikat ubudiyah (perasaan sebagai seorang hamba) dalam dirimu. Setelah itu, carilah pengetahuan dengan maksud mengamalkannya dan bermohonlah kepada Allah agar engkau diberi pemahaman."

Menurut Imam Ja'far ash-Shâdiq, hakikat ubudiyah itu ada tiga macam: (1) Seseorang tidak menganggap apa yang Allah SWT karuniakan kepadanya sebagai miliknya. Sebab, yang namanya hamba, tidak mempunyai kepemilikan apa pun bagi dirinya. Dia mesti menganggap harta yang ada padanya adalah milik Allah yang harus dia gunakan sesuai dengan kehendak-Nya. (2) Seseorang tidak membuat suatu aturan (*tadbîr*) bagi dirinya. (3) Seseorang harus menyandarkan seluruh aktivitasnya sesuai dengan perintah dan larangan Allah.

Apabila seorang hamba tidak menganggap adanya hak kepemilikan terhadap apa yang Allah anugerahkan kepadanya, maka upaya mengeluarkan harta sesuai dengan apa yang diperintahkan Allah akan terasa ringan baginya. Sebab, harta tersebut bukan miliknya, sehingga tidak layak dia bersikap bakhil. Apabila seorang hamba menyerahkan pengaturan dirinya atas Zat Yang Maha Mengatur, dia akan merasa enteng atas berbagai musibah dunia. Apabila seorang hamba sibuk dengan berbagai perintah dan larangan Allah, dia tidak akan mempunyai kesempatan untuk ber-

bantah-bantahan dan berbangga-bangga terhadap manusia.

Apabila Allah telah memuliakan seseorang dengan tiga perkara di atas, akan terasa ringanlah baginya urusan dunia, godaan iblis, dan makhluk lain. Dia tidak akan mencari dunia dengan maksud bersaing dan bermegah-megahan dengan orang lain. Dalam banyak hal, dia tidak akan mencari kemuliaan dan kedudukan di tengah-tengah manusia. Dia tidak akan membiarkan hari-harinya dalam keadaan batil. Inilah awal tingkatan takwa. Allah SWT berfirman, "Itulah negeri akhirat. Kami menjadikannya untuk mereka yang tidak menginginkan ketinggian dan kerusakan di bumi. Akibat (yang baik) bagi orang-orang yang bertakwa."

Imam Ja'far ash-Shâdiq juga pernah berwasiat kepada 'Unwân al-Bashrî dengan sembilan suluk (jalan yang harus ditempuh untuk mencapai kebaikan). Wasiat ini baik untuk para pelajar Muslim. Beliau bersabda sebagai berikut:

> Aku berwasiat kepadamu dengan sembilan perkara. Sesungguhnya wasiatku ini ditujukan bagi para murid (yang menghendaki) jalan kepada Allah Yang Mahatinggi. Aku memohon kepada Allah agar Dia memberikan taufik kepadamu untuk melaksanakannya. Tiga di antaranya berkaitan dengan masalah *riyâdhah an-nafs*; tiga berkaitan dengan ihwal kemurahhatian; dan tiga lagi berkaitan dengan ihwal pengetahuan. Jagalah wasiat ini dan janganlah kamu menyepelekannya.
>
> Tiga hal yang berkenaan dengan *riyâdhah an-nafs* (mendidik akhlak jiwa) adalah: (1) Hendaknya kamu tidak memakan makanan yang tidak kamu senangi, karena hal itu akan mengakibatkan kebodohan dan lemah akal. (2) Hendaklah kamu tidak makan kecuali ketika lapar. (3) Apabila kamu makan, hendaklah memakan makanan yang halal dan sebutlah nama Allah. Ingatlah pula sabda Rasulullah saw., "Tidak ada tempat yang paling buruk yang selalu diisi sesuatu oleh anak Adam selain perutnya. Jika perut itu mesti diisi, maka seperti-

ganya untuk makanan, sepertiga untuk minuman, dan sepertiga lagi untuk nafasnya."

Tiga hal yang berkenaan dengan ihwal kemurahhatian adalah: (1) Kalau ada orang yang berkata kepadamu, "Jika saya berkata satu, kamu mendengar sepuluh," katakan kepadanya, "Jika saya berkata sepuluh, engkau tidak mendengar satu pun." (Mungkin, satu di antaranya adalah bahwa keangkuhan hendaknya dibalas dengan sikap rendah hati). (2) Apabila ada orang yang mencacimu, katakanlah, "Jika benar apa yang Anda katakan, saya akan memohon kepada Allah agar Dia mengampuni diri saya. Sementara bila Anda berdusta tentang apa yang Anda katakan, kepada Allah saja saya akan memohon agar Dia mengampuni Anda." (3) Jika ada orang yang mengancammu dengan kata-kata yang kasar, ancamlah dia dengan nasihat dan kata-kata mulia.

Sementara tiga hal yang berkenaan dengan ilmu adalah: (1) Bertanyalah kepada orang-orang yang alim tentang perkara-perkara yang tidak kamu ketahui. (2) Janganlah kamu bertanya kepada mereka dengan maksud menguji dan membuatnya bingung; jangan pula kamu mengamalkan sesuatu dengan rasiomu. (3) Hendaklah berlaku hati-hati di dalam semua hal, berlarilah dari fatwa seperti kamu berlari dari singa, dan janganlah kamu menjadikan lehermu sebagai jembatan bagi manusia.

Hak-Hak Guru

Hak-hak guru atau kewajiban-kewajiban murid terhadap gurunya, antara lain, sebagaimana telah diriwayatkan dari cucu Rasulullah saw., Imam 'Alî Zaynal 'Abidîn a.s. Beliau berkata sebagai berikut:

> Hak orang yang membimbingmu dengan ilmu (yakni, kewajibanmu sebagai murid) adalah sebagai berikut: engkau

menghormatinya; engkau memuliakan majelisnya; engkau mendengarkannya dengan baik; engkau menghadapkan wajah kepadanya dan engkau tidak mengangkat suara atasnya; engkau tidak menjawab pertanyaan seseorang dan bertanya kepadanya hingga dia sendiri yang menjawabnya; engkau tidak berbicara kepada seseorang di majelisnya (pada saat dia sedang mengajar); engkau tidak mengumpat seseorang di sisinya; engkau mesti membelanya jika dia dijelek-jelekkan di sisimu; engkau harus menutupi celanya; engkau menampakkan keutamaan-keutamaannya; engkau tidak bergaul dengan musuhnya; dan engkau tidak memusuhi sahabatnya.

Apabila kamu telah melakukan hal yang demikian, niscaya malaikat Allah bersaksi atasmu bahwa kamu bermaksud menuju kepada-Nya, dan belajar ilmunya karena Allah, bukan karena manusia.

Amirul Mukminin 'Alî ibn Abî Thâlib a.s. mengatakan bahwa, kewajiban murid terhadap gurunya antara lain: duduk di hadapannya; tidak menunjuknya dengan tangan; tidak memberi isyarat dengan mata; tidak berkata kepadanya, "Si Fulan telah mengatakan begitu dan begini," dengan tujuan menyalahkan perkatannya; tidak berbisik-bisik di dalam majelisnya; tidak memegang bajunya; tidak datang kepadanya ketika dia sedang bosan; dan tidak berpaling dari persahabatan dengannya.

'Alî ibn Abî Thâlib a.s. bersabda, "Hormati tamu walaupun dia orang yang hina. Berdirilah kamu dari tempat dudukmu untuk menghormat orang tuamu dan gurumu, walaupun kamu sebagai penguasa." (*Nahjul Balâghah*).

Hak-hak Murid

Imam 'Alî ibn Husayn Zaynal 'Abidîn telah bersabda tentang hak-hak murid atau kewajiban-kewajiban guru terhadap muridnya se-

bagai berikut:

> Hak orang yang engkau bimbing dengan ilmu-pengetahuan adalah engkau mesti memahami bahwa Allah *'Azza wa Jalla* telah menjadikanmu sebagai pelurus mereka dalam hal ilmu pengetahuan yang telah Allah berikan kepadamu dan gudang-gudangnya yang telah Dia bukakan bagimu. Jika kamu berbuat baik dalam mengajari manusia, tidak membakar emosi mereka, dan tidak membingungkan mereka, niscaya Allah akan menambah karunia-Nya kepadamu. Akan tetapi, jika engkau mencegah orang dari pengetahuanmu, berlaku tak acuh terhadap mereka pada saat mereka menuntut ilmu, maka hak Allah-lah untuk mengambil kembali (berkah) ilmu darimu dan kemuliaannya, dan Dia akan menggugurkan tempatmu dari kalbu-kalbu manusia. (*Risâlah al-Huqûq*).

Rasulullah saw. bersabda, "Lunakkan perangaimu terhadap orang yang kamu ajari."

Imam Ja'far ash-Shâdiq telah berkata, "Rendahkan hatimu kepada orang-orang yang kamu ajari."

Nabi 'Isâ al-Masîh putra Maryam membimbing murid-muridnya (*hawâriyyûn*) agar mereka bersikap tawadhu (rendah hati). Dia berkata, "Wahai *Hawâriyyûn*, aku mempunyai hajat kepada kalian. Oleh karena itu, tunaikanlah hajat itu untukku."

Mereka berkata, "Kami akan menunaikan hajat Anda, wahai Ruh Allah."

Lalu beliau berdiri dan mencuci kaki-kaki mereka. Mereka berkata, "Kami lebih berhak melakukan ini (kepadamu), wahai Ruh Allah."

Beliau bersabda, "Sesungguhnya manusia yang paling berhak berkhidmat adalah guru, hal seperti ini aku lakukan agar kalian setelahku (tetap) bertawadhu kepada manusia seperti tawadhuku kepada kalian."

Nasihat untuk Penuntut Ilmu

Nabi saw. menuturkan bahwa Mûsâ a.s. pernah berjumpa dengan Khidhir a.s. Dia berkata, "Berilah aku wasiat!"

Nabi Khidhir kemudian berkata sebagai berikut:

Wahai penuntut ilmu, sesungguhnya orang yang berbicara (pengajar) lebih sedikit jemunya dari orang yang mendengar (pelajar). Oleh karena itu, janganlah engkau membuat jemu orang-orang yang ada di majelismu apabila engkau sedang berbicara kepada mereka. Ketahuilah bahwa hatimu adalah sebuah wadah. Jadi, perhatikanlah apa yang akan kamu isikan pada wadahmu itu. Kenalilah dunia, lalu campakkan ke belakangmu. Sebab, dia bukanlah negeri untukmu, dan bukan pula tempat menetap buatmu. Dunia telah dijadikan sebagai wasilah bagi para hamba Allah agar mereka mempersiapkan bekal darinya untuk kehidupan setelah mati.

Mûsâ, siapkanlah dirimu, dan bawa dirimu pada kesabaran, niscaya engkau akan mendapatkan kemurahatian. Rasakanlah ke dalam hatimu ketakwaan, pasti engkau memperoleh ilmu. Relakanlah dirimu dengan kesabaran, tentu engkau akan terbebas dari dosa.

Mûsâ, curahkanlah perhatianmu pada ilmu jika engkau menginginkannya, karena ilmu diperuntukkan bagi orang yang mencurahkan perhatiannya padanya. Janganlah engkau menjadi orang yang banyak cakapnya dengan ucapan yang tidak berguna. Sesungguhnya banyak cakap mengotori orang-orang alim dan memperlihatkan kelemahan-kelemahannya. Sebaliknya, hendaklah engkau menjadi orang yang berlaku sedang-sedang saja, sebab hal yang demikian adalah taufik dan kebenaran. Berpalinglah engkau dari orang-orang jahil dan hendaklah bersabar dari orang-orang tolol, karena yang demikian merupakan keutamaan orang-orang yang murah

hati dan hiasan bagi orang-orang alim. Apabila si jahil memakimu, diamlah demi keselamatan, dan jauhilah dia dengan keteguhan hati. Jika tidak, kejahilannya akan menular kepadamu, dan caciannya terhadapmu akan menjadi lebih banyak.

Mûsâ, putra 'Imrân, janganlah engkau sekali-kali membuka sebuah pintu yang tidak diketahui olehmu cara menutupkannya. Jangan pula engkau sekali-kali menutupkan sebuah pintu yang tidak diketahui olehmu cara membukanya.

Mûsâ, putra 'Imrân, orang yang kerakusannya pada dunia tidak pernah berhenti dan cintanya pada dunia tidak berakhir, bagaimana mungkin bisa menjadi seorang hamba? Juga orang yang tidak rela dengan keadaan dirinya dan mencurigai Allah dengan apa yang Allah tentukan baginya, bagaimana mungkin dia bisa menjadi orang yang zuhud?

Mûsâ, pelajarilah ilmu yang engkau pelajari untuk kemudian engkau amalkan. Janganlah engkau mempelajarinya untuk engkau bangga-banggakan, sebab bencananya akan menimpamu sedangkan cahayanya akan menyinari selain dirimu. []